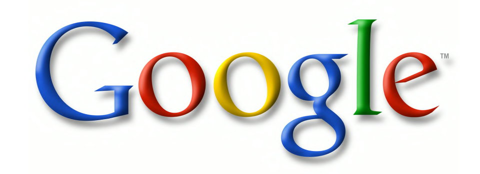
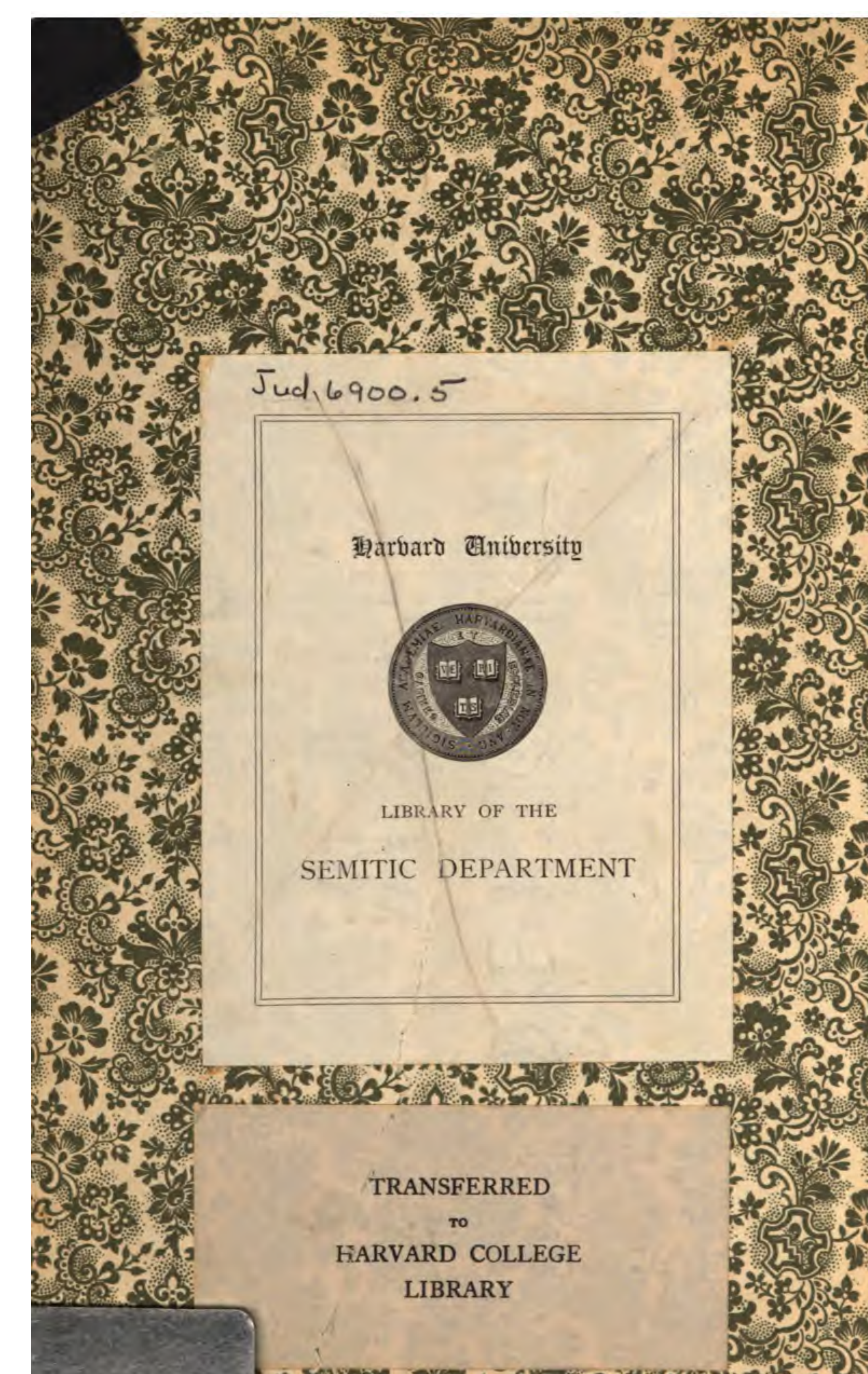



SCHRIFTEN
herausgegeben von der
Gesellschaft zur Förderung der
Wissenschaft des Judentums
JÜDISCHE APOLOGETIK
von
DR. M. GÜDEMANN.


Jud. 6900.5
Harvard University
LIBRARY OF THE
SEMITIC DEPARTMENT
TRANSFERRED
TO
HARVARD COLLEGE
LIBRARY





SCHRIFTEN
herausgegeben von der
Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

GRUNDRISS
der
Gesamtwissenschaft des Judentums.

APOLOGETIK

von
OBERRABBINER DR. MORITZ GÜDEMANN.



GLOGAU.
CARL FLEMMING, VERLAG
Buch- und Kunstdruckerei, A. G.
1906.

JÜDISCHE APOLOGETIK

von

DR. MORITZ GÜDEMANN
OBERRABBINER IN WIEN.



GLOGAU.
CARL FLEMMING, VERLAG
Buch- und Kunstdruckerei, A. G.
1906.

MEINER LIEBEN FRAU

IDA GEB. SACHS.

EINLEITUNG.

Die vorliegende „Jüdische Apologetik“ bildet einen Teil des „Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums“, den die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ herauszugeben beabsichtigt. Apologie ist Schutzrede oder Schutzschrift, Apologetik die Wissenschaft ihrer Behandlung. An den ersteren gebricht es dem Judentum nicht, dagegen fehlte es bisher an Bearbeitungen der letzteren, wenigstens ist uns keine jüdische Apologetik bekannt. Eine solche erscheint denn hier zum ersten Male. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Apologetik selbst zu einer Apologie sich gestaltet. Dies ist auch hier der Fall.

Man tut gut, wenn man vom Judentum spricht, die Religion und ihre Bekennerschaft auseinanderzuhalten. Zwar eine gänzliche Scheidung ist nicht möglich, bei keiner Religion, am wenigsten beim Judentum. Wir haben bei einer anderen Gelegenheit die Behauptung ausgesprochen, daß es nicht die Juden waren, die das Judentum erhalten haben, sondern daß sich die Sache umgekehrt verhält. Das ist keine leere Redensart und bei keiner anderen Religion in gleichem Maße der Fall. Geschichtlich ist die Religion der einzige Beruf des Volkes Israel gewesen, in ihr liegt der Zweck seines Daseins, was die Bibel unablässig dem Volke zu Gemüte führt. Die Juden, ob sie gleich im Mittelalter und zumal in der Neuzeit auf den verschiedensten Gebieten sich nicht unrühmlich betätigt haben und betätigen, wurden und werden trotzdem immer aus dem Gesichtspunkte ihrer Religion beurteilt. Es ist also hier eine Scheidung am schwierigsten durchführbar. Dennoch hat man bei zahlreichen Angriffen, die gegen die Juden gerichtet wurden, die jüdische Religion oft ausdrücklich davon

ausgenommen, und dieser Tatsache entsprechend halten wir auch in dem vorliegenden Buche beide auseinander. Wir schreiben keine Schutzschrift für die Juden, sondern haben es hier nur mit dem Judentum als Religion zu tun, werden aber, um gleich von vornherein unser Arbeitsgebiet abzustecken, nicht mit allem, was jemals in der Vergangenheit gegen sie vorgebracht wurde, uns beschäftigen, sondern uns auf die Gegenwart beschränken. Es ist die wissenschaftliche christliche Theologie unserer Tage, die in zahlreichen Darstellungen eine Auffassung vom Judentum verbreitet, die unsere Abwehr herausfordert. Wenn auch jene Darstellungen nicht unmittelbar die jüdische Religion der Gegenwart ins Auge fassen, sondern ihre frühere Erscheinung schildern, so ist doch bei dem Zusammenhange zwischen Gegenwart und Vergangenheit auch das derzeitige Judentum in jene Schilderung einbezogen, was ihre Berichtigung zu einer um so dringenderen Pflicht macht. Indem wir uns in der vorliegenden Schrift dieser Aufgabe unterziehen, bemerken wir noch, daß wir mit den Einwendungen, die vom materialistischen Standpunkt gegen die Religion überhaupt vorgebracht werden, uns hier nicht beschäftigen, da wir der Ansicht sind, daß ihre Besprechung in das Gebiet der jüdischen Religionsphilosophie gehört, die einen besonderen Teil des erwähnten Grundrisses bilden wird.

Wir schicken zur Einführung in die vorliegende Schrift in knappen Umrissen den Plan voran, dem wir bei Abfassung derselben gefolgt sind. Ein Baumeister wird vor Ausführung des beabsichtigten Baues auf den geratenen Grund hinabgehen, auf dem er das Fundament anlegen kann. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir im 1. Kapitel das Wesen der schriftlichen Lehre und im 2. Kapitel das der mündlichen Überlieferung auseinandergesetzt, denn diese beiden aufs engste miteinander verbundenen Äußerungen der dem Volke Israel innewohnenden religiösen Hervorbringungskraft bilden die Grundlagen der jüdischen Religion. Hieran schließen sich die Untersuchungen über diejenigen Momente, in denen die christliche Theologie Mängel des Judentums erblickt, die erst das Christentum überwunden habe. Das Judentum wird demnach im 3. Kapitel in der Richtung untersucht, wie es sich einer-

seits zum Nationalismus und andererseits zum Universalismus verhält. Im 4. Kapitel wird die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ermittelt, welche die jüdische Religion aufstellt. Es folgt im 5. Kapitel die Betrachtung derselben von ihrer erzieherischen Seite, wobei das von der christlichen Theologie sogenannte „Gesetz" eine eingehende Erörterung findet. Hieran reiht sich im 6. Kapitel die Untersuchung der jüdischen Religion hinsichtlich ihres Anspruches an die Gesinnung und Handlungsweise ihrer Bekenner. Das 7. Kapitel ist endlich der Darstellung des Messianismus der jüdischen Religion oder ihrer Hoffnung für die Zukunft der Menschheit gewidmet. Wie man sieht, findet der Monotheismus hier keine selbständige Behandlung. Er bedarf als unbestrittener Vorzug des Judentums keiner Apologie. Auch seine Unsterblichkeitslehre wird nicht angefochten und kommt deshalb hier nicht zur Sprache. Doch empfehlen wir über beide Momente unsere Schrift „Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt" (Wien 1902) zu Rate zu ziehen.

Es ist eine eigentümliche Sache, die Apologie oder Apologetik einer Religion zu schreiben, in der man geboren und erzogen ist, und der man auf Grund dieser Tatsachen und der nachträglich zu ihnen hinzugetretenen Überzeugung angehört. Man wird da schon apologetisch, wenn man es nicht sein will, geschweige wenn man gemäß der übernommenen Aufgabe es sein muß. Kuenen macht am Ende des Vorworts zu seinen Vorlesungen über „Volksreligion und Weltreligion" die Bemerkung: „Das Ganze möge man als einen Beitrag zur Apologie des Christentums betrachten, der seinen Wert, wenn man ihm solchen zuerkennt, dadurch erhält, daß das apologetische Ergebnis von dem Verfasser nicht gesucht, sondern sich ihm aufgedrängt hat". Das ist eine Selbsttäuschung: es war kein anderes Ergebnis zu erwarten, weil das Auge unwillkürlich von vornherein darauf eingestellt war, und es ist ganz gleichgültig, ob der Verfasser es gesucht oder nicht gesucht hat, wozu also die Vorspiegelung, daß es sich aufgedrängt hat? Diese Erfahrung mahnt jedenfalls zur Vorsicht, die von uns erstens in der Richtung beobachtet ist, daß wir die Quellen sprechen lassen, und zweitens, daß wir das Juden-

tum als solches, wie es geschichtlich vorliegt, und nicht als ein von uns für den vorliegenden Zweck präpariertes Gebilde darstellen. Es ist jetzt Mode, vom Wesen einer bestimmten Religion zu reden. Es wird mit dem Wesen viel Unwesen getrieben. Warum nicht schlechtweg von dieser Religion reden, was doch dasselbe ist? Die Hervorhebung des Wesens setzt immer etwas Subjektives voraus, das nicht mehr das objektive Wesen ist. Der Ausdruck enthält also eine bewußte oder unbewußte Unterschiebung, die unter dem Titel des Wesens etwas ganz anderes als dieses darbietet. So hat Harnack in seiner vielfach aufgelegten Schrift „Das Wesen des Christentums" dieses als eine Erscheinung dargestellt, an der sehr wesentliche Züge an dem Bilde weggelassen oder auch hinzugetan sind, das man sich bisher als Christentum vorgestellt, und das sich auch geschichtlich als solches ausgeprägt hat, während er unter dem Titel des Wesens tatsächlich ein ganz anderes Bild darbietet, worin die einen eine Entstellung, die anderen eine Verschönerung erblicken. Harnack selbst hat eine sehr feine Empfindung für diesen Unterschied, denn den „Rabbinen" macht er den Vorwurf, daß sie in ihren Schilderungen des Judentums dasselbe „nachträglich destillieren", er nimmt aber seinerseits keinen Anstand, das Christentum demselben Destillationsprozeß zu unterziehen. Wir unsererseits betrachten das Judentum so wie es ist, und glauben uns damit jedem verständlich zu machen. Es setzen sich allerdings an alle historischen Erscheinungen im Laufe der Zeit Unwesentlichkeiten an, und eben solche bröckeln davon ab. Von diesem Schicksal ist auch die jüdische Religion nicht verschont geblieben, das bringt ihre Geschichte mit sich, die mit den größten Schwierigkeiten verknüpft war, aber die ungeheure Lebenskraft, welche diese Religion in dem Übergang aus ursprünglichen Verhältnissen in gänzlich neue, in der Überwindung und Ausgleichung der mannigfaltigsten Gegensätze und Konflikte bewiesen, hat es doch zustande gebracht, daß das Judentum als eine Erscheinung mit festen Umrissen dasteht. Der einzelne mag das oder jenes an ihm bevorzugen und anderes hintansetzen, es selbst ist eine Religion mit altem und bestimmtem Gepräge. Diese und nicht ein erst durch einen Destillations-

prozeß zu gewinnendes Wesen derselben, dem als einem Kunstprodukt mit Recht die Echtheit abgesprochen werden könnte, bildet den Gegenstand der vorliegenden Apologetik.

Vor allem bedarf es der Feststellung des Verhältnisses, in dem das Judentum zur Religion des Volkes Israel oder der alttestamentlichen Religion steht. Vom Standpunkte der Kirche, also vom Standpunkte des christlichen Glaubens gesehen, ist das Judentum nur ein welker Zweig der alttestamentlichen Religion, deren Saft und Lebenskraft durch eine neue Offenbarung in das Christentum hinübergeleitet ist. Diesen Standpunkt hat die neuere wissenschaftliche christliche Theologie zu dem ihrigen gemacht und ihn kritisch zu begründen unternommen, ja sie bemüht sich, den Abwelkungsprozeß schon in eine mehrere Jahrhunderte vor der Abschließung des alten Kanons liegende Zeit, in die Esras, zurückzudatieren. Seit damals gleitet nach ihrer Ansicht diese Abart oder Entartung der Religion Israels auf einer abschüssigen Bahn durch die Stationen des Judaismus, Pharisäismus und Talmudjudentums immer tiefer abwärts. Ob Glaube oder Kritik, das Resultat ist dasselbe: die Vollendung oder Erfüllung der Religion Israels ist das Christentum. Wir brauchen nicht zu betonen, daß wir diesen Standpunkt, auf welchem die Wissenschaft den Glauben nicht verbessert, wohl aber dieser jene verschlechtert, nicht anerkennen. Das Judentum oder die jüdische Religion leitet sich von dem Alten Testament, als unmittelbare Fortsetzung und Fortbildung der auf demselben beruhenden Religion Israels ab, und ist keineswegs gesonnen, sich aus diesem altersessenen Besitzstande, den die Bekenner des Judentums durch die prinzipielle Heilighaltung des Sabbats und die synagogalen Vorlesungen aus dem Alten Testament von jeher öffentlich deklariert haben, weder durch einen anderen Glauben, noch durch eine unter dessen Zeichen stehende Kritik verdrängen zu lassen. Das Judentum beruft sich aber auch zum Beweise der Rechtsbeständigkeit dieser Anschauung auf die ununterbrochene, von den Zeugnissen des Schriftgelehrtentums oder des Rabbinismus getragene Überlieferung. Von dieser Anschauung aus, der zufolge zwischen der israelitischen und jüdischen Religion kein anderer Unterschied besteht, als welcher durch die geschicht-

liche Entwicklung herbeigeführt wurde, die aber die Einheit und Kontinuität des in ihnen herrschenden Geistes nicht berührt, haben wir auch zwischen beiden Benennungen keinen Unterschied gemacht, sondern dieselben promiscue gebraucht. Israelitisch und jüdisch sind in Ansehung der Religion in dieser Schrift ein und dasselbe.

Inwiefern die hier dargelegte Anschauung wissenschaftlich begründet ist, haben wir nicht verfehlt, in dem Buche selbst an verschiedenen Stellen, an welchen wir uns mit der christlichen Theologie auseinandersetzen, hervorzuheben. Da indessen das Buch nicht eigentlich von der Authentie und Vollbürtigkeit des Judentums handelt, sondern sie mehr voraussetzt, so konnten keine erschöpfenden und gründlichen Beweise dafür gegeben werden. Dennoch ist die Präzisierung des wissenschaftlichen Standpunktes, den wir einnehmen, unumgänglich notwendig. Diesem Zweck gelten die folgenden Bemerkungen.

Kein Unbefangener wird in Abrede stellen, daß die Kritik, welche die wissenschaftliche christliche Theologie übt und zur Grundlage für ihre Auffassung des Judentums macht, insofern eine einseitige ist, als sie dieselbe nur dem Alten, nicht aber dem Neuen Testamente, wenigstens diesem nicht in gleicher Schärfe und in gleichem Umfange wie jenem, angedeihen läßt. Wenn Harnack von dem Sohnesverhältnis Jesu sagt: „Hier hat alle Forschung stille zu halten", so hat er mit dieser Erklärung sich des Rechtes auf die Kritik des Judentums begeben. Dieses anerkennt jenes Sohnesverhältnis überhaupt nicht, und dieser Umstand zieht vor den Augen Harnacks notwendig eine Wand auf, durch die er nicht hindurchsehen kann. Welchen wissenschaftlichen Wert hat dann die Kritik, die er dennoch an dem Judentum übt? Denselben Einwand darf man noch viel nachdrücklicher Wellhausen entgegenhalten, dessen kritische Behandlung des Alten Testaments und des Pharisäismus die Auffassung vom Judentume recht eigentlich vorgezeichnet hat, die heute die wissenschaftliche christliche Theologie beherrscht. Wellhausen, der in seinem Unglauben Berge versetzt, was sonst nur der Glaube vermag, will sagen, der den alten Kanon wie eine Gliederpuppe auseinandernimmt, um ihn nach seiner Ansicht wieder zusammenzusetzen, berührt in seiner

Besprechung des Evangeliums die Frage der Historizität Jesu mit keinem Worte, obwohl diese Frage nicht etwa von jüdischer, sondern von christlicher Seite aufgeworfen worden ist. Vor dem Tribunal der Kritik gilt kein Ansehen der Person, und eine Kritik, die an dieser Frage vorübergeht, oder so tut, als ob diese Frage nicht vorhanden wäre, ist verdächtig. Keinem gläubigen Christen ist damit gedient, wenn WELLHAUSEN, der Jesus als Menschen betrachtet, dennoch von ihm sagt: „Ecce homo“ — ein göttliches Wunder in dieser Zeit und in dieser Umgebung.“ Das ist Kritik mit einem Januskopf. Es ist nicht unsere Sache, vom christlichen Standpunkt aus diese Kritik auf ihren Wert zu prüfen, wohl aber müssen wir vom jüdischen ihr die Berechtigung absprechen, die Pharisäer an der Gestalt Jesu zu messen und sie auf das einseitige Zeugnis der Evangelien hin zu beurteilen. WELLHAUSEN hebt Jesus als ein göttliches Wunder aus seiner „Umgebung“, womit nur das Schriftgelehrtentum gemeint sein kann, hervor. Audiatur et altera pars, es muß auch die Umgebung gehört werden. Was weiß aber WELLHAUSEN von dieser Umgebung? Wir besitzen keine jüdische Quelle aus der Zeit Jesu, die über ihn und das Verhältnis der jüdischen Umgebung zu ihm berichtet. Es geht aber wissenschaftlich nicht an, aus dem fast unübersehbaren Gebiet des älteren Midrasch und des Talmud beliebige Bausteine nur zu dem Zwecke zusammenzulesen, um ein Bild des Pharisäismus aufzustellen, das der von den Evangelien zur Gottheit erhobenen Gestalt Jesu zur Folie gereicht. Ohne Zweifel läßt sich aus jener Literatur ein deutliches Bild vom Pharisäismus gewinnen, denn wir befinden uns in ihr auf einem realen, und nicht, wie in den Evangelien, auf einem transzendentalen Boden, aber, um diese Aufgabe in wissenschaftlicher Weise durchzuführen, ist es unumgänglich nötig, daß man jene Literatur beherrsche, daß man sie aus ihrem eigenen Lichte und nicht aus der fremden Beleuchtung der Evangelien erkläre, daß man bei dieser Erklärung die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse berücksichtige und so aus den fluktuierenden Erscheinungen und den mannigfaltigen Einzelheiten den Geist auslöse, der die Verbindung bildet zwischen dem Pharisäismus und der Religion des Volkes Israel, deren Bekanntschaft wir ihm

und nur ihm allein zu danken haben. Diese hier skizzierte Aufgabe wissenschaftlicher Feststellung des historischen Sachverhalts ist unstreitig schwierig, dennoch läßt sie sich an der pharisäischen Literatur, bei deren Sammlung es nur auf Erhaltung derselben, sonst aber auf keine Berechnung abgesehen war, leichter durchführen als bei den Evangelien, deren Sammlung ersichtlich auf die Herausarbeitung der transzendentalen Erscheinung Jesu angelegt ist. Insofern nun die christliche Theologie trotz ihrer Betonung der Wissenschaftlichkeit diesen Erfordernissen nicht entspricht, ist ihre Kritik nicht bloß außerstande, ein treues Bild vom Pharisäismus zu gewinnen, an dessen Stelle auch heute nur das Zerrbild desselben fortgepflanzt wird, sondern es fehlt ihr bei dem Mangel der Beherrschung der pharisäischen Literatur auch der wichtigste Behelf für die Erkenntnis des alten Kanons und der Religion des Volkes Israel. Auf keinem anderen Gebiete würde man sich getrauen, den Reichtum, den eine spätere Literatur, nämlich die pharisäische, darbietet, bei Erforschung der ihr vorausgehenden älteren, in unserem Falle der biblischen, die nur unter dem Schutze jener sich erhalten hat, einfach auszuschalten und unberücksichtigt zu lassen. Zwar wird man bei Ergründung des Griechischen den Etymologien Platos mit Recht Beachtung versagen, und ebenso muß man sich hinsichtlich des Hebräischen gegenüber vielen pharisäischen Etymologien verhalten. Aber mit der Religion ist es doch etwas anderes als mit etymologischen Forschungen. Eine lebendige Religion ist kein Dornröschen, das plötzlich für hundert Jahre einschläft, bis ein Prinz kommt und es aufweckt. Der verschlafene Zeitraum wäre allerdings eine Lücke in dieser Religion und man bliebe im unklaren darüber, was inzwischen mit ihr vorgegangen ist. Eine lebendige Religion verändert sich aber auch nicht von heute auf morgen, sie verändert sich überhaupt nicht so, daß ihre ursprüngliche Natur gänzlich dabei unterginge. Am allerwenigsten läßt sich dies von der Religion Israels behaupten. Ihre Vitalität und Energie ist augenscheinlich in das Judentum übergegangen. Wo ist nun der Zeitpunkt, von dem man sagen könnte: exit die Religion Israels, incipit das Judentum? Es ist ein ununterbrochener Fluß, in dem diese Religion unter ihren

verschiedenen Benennungen und mit ihren verschiedenen Veränderungen verläuft. Auch der Pharisäismus ist der Kanal, in dem sie fortgeführt wird, und nicht sie allein, sondern das gesamte alte Schrifttum mit ihr, das auf diese Weise vor dem Untergang gerettet wurde. Was für einen Sinn hat es denn aber, sich des Pharisäismus als Beraters zu entschlagen und auf eigene Faust die Religion Israels darzustellen? KUENEN bemerkt, daß er sich des Lichtes bediene, das aus dem Christentum auf die frühere Zeit zurückfällt. Und der Pharisäismus sollte für die Erkenntnis der Vergangenheit kein brauchbares Licht darbieten? Man wird ohne ihn zwar eine Vergangenheit konstruieren können, wie man sie für die Fiktion der göttlichen Vorbereitung des Christentums durch das Judentum braucht, aber man handhabt eine Kritik, bei der man im Dunkeln tappt.

Was für seltsame Blüten eine einseitige Betrachtung des Christentums ohne Kenntnis des Judentums zeitigen müßte, zeigt die Bemerkung KANTS (Werke, herausgegeben von Hartenstein VI, 264): „Mendelssohn sagte (um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange abzuweisen), da der jüdische Glaube selbst nach dem Geständnisse der Christen das unterste Geschoß ist, worauf das Christentum als das obere ruht, so sei es ebensoviel, als ob man jemanden zumuten wollte, das Erdgeschoß abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen, schafft ihr erst selbst das Judentum aus eurer Religion heraus (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben), so werden wir euern Vorschlag in Überlegung nehmen können.“ Daß dies nicht die „wahre Meinung“ Mendelssohns gewesen ist, braucht den Kennern seiner Schriften, zumal seiner hebräischen, nicht gesagt zu werden, aber KANT konnte ihm diese Meinung unterschieben, weil ein falsch verstandener Pharisäismus ihm den Eingang in das Verständnis des Judentums verlegt hatte. Inwiefern dadurch bei ihm und anderen, z. B. auch SCHLEIERMACHER, selbst das Verständnis des Christentums zu kurz kam — das man sich in der Luft schwebend dachte und phantastisch ausmalte —, ist hier nicht zu untersuchen.

Der Pharisäismus ist seiner Natur nach selbst rücksichtsloser Kritizismus und hat sich der Kritik nie entschlagen, denn in ihm setzt sich der Geist und die religiöse Hervorbringungskraft, deren Niederschlag der alte Kanon ist, fort. Der Pharisäismus hat ihn zusammengestellt und ihn wiederholt der Revision unterzogen. Ihm ist die Erhaltung der Propheten zu verdanken und er war auf dem Punkte, Ezechiel aus der Reihe derselben auszuschließen. So weit ging seine kritische Selbständigkeit. Für ihn besaß der Kanon seinen Offenbarungscharakter durch seinen Inhalt und durch die Tradition, nicht durch den Buchstaben, über den er nach freiem Ermessen schaltete. WELLHAUSEN drückt dies so aus: „Sie (die Pharisäer) setzten sich durch ihre Exegese mit ganz bewußter Willkür über den Buchstaben der Schrift hinweg." Dennoch werden sie in den Evangelien als Buchstabenmenschen hingestellt, und Paulus hält ihnen den Satz entgegen, von dessen Wahrheit keiner mehr durchdrungen war als sie, daß der Buchstabe töte und der Geist belebe. Wenn gewisse Bestimmungen der Mischna und des Talmud mit einem Nachdruck, der der sonstigen Gewohnheit der Pharisäer widerstreitet, den Buchstaben betonen, so geben sich diese Bestimmungen, wie wir im ersten Kapitel nachweisen, als durch die Zeitereignisse aufgedrängte Maßregeln zu erkennen, die mehr auf den Schutz des Geistes, als auf den des Buchstabens berechnet waren. Übrigens hielten sie auch diesen in gewissenhafter Evidenz. Es ist nicht das schlechteste Zeugnis für den kritischen Sinn der Schriftgelehrten, daß sie, außer an einigen genau angegebenen Stellen, an dem Texte der Schrift auch nicht die leiseste Änderung vornahmen, ersichtliche Widersprüche keinem ausgleichenden Verfahren unterzogen, nichts ausmerzten und nichts interpolierten, sondern den gesamten Schriftenvorrat mit allen seinen Eigentümlichkeiten so beließen, wie sie ihn überkommen hatten, so daß jetzt eine auf eigene Faust arbeitende Kritik die Pharisäer darüber belehren kann, wie der Kanon vor dem Exil ausgesehen hat und was nachträglich damit geschehen ist. Man beachte, was aus der Septuaginta und den übrigen nur noch fragmentarisch vorhandenen griechischen Übersetzungen der Schrift geworden ist, von denen die Pharisäer ihre

schützende Hand abgezogen haben, und vergleiche damit den Zustand des, wie man wohl sagt, „erstarrten“ hebräischen Urtextes, der aber durch seine Erstarrung die darauf verwendete kritische Sorgfalt und Zurückhaltung beweist. Hätten diese Männer wohl die Einschmuggelung des Leviticus in den Pentateuch so mir nichts dir nichts geduldet, und gesetzliche Bestimmungen, die nicht schon mit der Religion Israels verwachsen waren, als solche kritiklos übernommen? Oder darf man ihnen zutrauen, daß sie selbst diese Bestimmungen eingeschmuggelt haben, da sie doch gar keinen Anstand nahmen, sie eigenmächtig zu vermehren? Diese Fragen, an denen die wissenschaftliche christliche Theologie vorbeikritisiert und vorbeikonstruiert, genügen für sich, das Judentum nicht für etwas Neugebackenes auszugeben, das nur die Bestimmung hat, den Monotheismus und die prophetische Religion zu verschalen, um diesen Kern für das Christentum zur weiteren Verwertung zu verwahren, sie zwingen vielmehr zu der Annahme, daß das Judentum die unmittelbare Fortsetzung und Fortbildung der Religion Israels ist, deren Inventar es in sich aufgenommen und deren gewiesene Richtschnur es festgehalten hat.

Dürfte man aus dem Berichte von der Auffindung des Deuteronom unter Josia schließen, daß damals oder vorher keine Tora im Volke bekannt gewesen wäre, was keiner behaupten wird, oder dürfte man annehmen, daß das Judentum in einem geheimen Konzil, wie etwa das Dogma der unbefleckten Empfängnis, vorbereitet, ausgearbeitet, angenommen und proklamiert worden wäre: so könnte man sich vielleicht bereit finden lassen, die Aufstellung von der Zusammensetzung des alten Kanons, vom Pharisäismus und vom Judentum, die heute in der wissenschaftlichen christlichen Theologie die herrschende Ansicht bildet, für wahrscheinlich zu halten. Aber es ist keine Zeit nachweisbar, in der die h. Schriften in Israel auf dem Index gestanden hätten. Von Esra wissen wir, daß er sie im Volke verbreitet hat, aus seiner Zeit stammen die öffentlichen Vorlesungen, ganz neu wird aber diese Institution auch damals nicht gewesen sein, denn eine Restauration pflegt an alte Gewohnheiten anzuknüpfen. Die altübliche hebräische Benennung der gottesdienstlichen Versammlung, „Mikra“, ist vielleicht zum

Teil in der bei dieser Gelegenheit stattgefundenen Vorlesung begründet, von welcher alten Sitte der spätere Gebrauch dieses Wortes zur Bezeichnung des heiligen Schrifttums sich herleitet. (Vergl. Bacher, Rev. des Études juiv., XV, 114). Es kommt hinzu die mündliche Überlieferung, die bei einer so isolierten und exponierten Gemeinschaft gleich dem Volke Israel kräftiger als bei jedem anderen Volke entwickelt sein mußte, um als Leitung zu dienen, an der sich die Erinnerungen an Personen und Begebenheiten der Vergangenheit aufreihten, auf welche, als auf etwas Bekanntes, das Lied der Debora, die biblischen Gesänge, die Reden der Propheten usw. verweisen. Diese Momente enthüllen eine breite Öffentlichkeit, vor der das Schicksal der israelitischen Religion und des Judentums sich vollzog. Die Tora war sicher niemals bloß ein Buch für Gelehrte, sondern sie lebte im Volke, und man kann deshalb ebensowenig annehmen, daß damit zu einer Zeit, in der die Öffentlichkeit sich bereits ausgebreitet hatte, redaktionelle Operationen im Sinne einer Partei oder zu politischen Zwecken unter der Hand vorgenommen werden konnten, wie man annehmen kann, daß überhaupt eine Volksreligion, wie die israelitische und jüdische zu allen Zeiten war, unter der Hand geschaffen worden wäre und sich fortgepflanzt hätte.

Was gegen die genuine Fortsetzung der Religion Israels im Pharisäismus ins Feld geführt und überhaupt als Verkümmerung derselben hingestellt wird, ist jener Komplex von Vorschriften für die Lebenshaltung, den man vorzugsweise durch die Bezeichnung als „Gesetz“ stigmatisiert hat. Ganz mit Unrecht. Nach Stade sind die Speisegesetze Reste des nicht überwundenen Heidentums. Dann haben sie sich natürlich schon in der alten Religion vorgefunden. Nach dem Evangelium sind sie Aufsätze der Schriftgelehrten. Dann sind sie jüngeren Datums und Erzeugnisse des Pharisäismus. Man bedient sich dieses Momentes, wie man es gerade braucht. Nach pharisäischer Lehre sind jene Vorschriften Erziehungsmaßregeln, und schon daraus, daß sie als solche im Judentum sich bewährt haben, kann man darauf schließen, daß sie von Haus aus mit der Religion Israels verwachsen waren und in alter Zeit erst recht ihre erzieherische Wirkung ausgeübt haben müssen. Wollte

man aus einer Religion alles ausscheiden, was nicht ihr Zentrum und sozusagen ihre Gehirnsubstanz bildet, dann käme man zuletzt bei dem Worte des Dichters an „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion". Aber die Griechen, die jene beiden in reichstem Maße besaßen, sind vom Erdboden verschwunden, während diese sich in den Juden erhalten hat und die Juden sich in ihr erhalten haben. Was wenigstens beweist, daß das lebenerhaltende Element nur die Religion ist. Denn Wissenschaft und Kunst hindern nicht den Absturz in die sittliche Verwahrlosung, den die Religion aufhält. Dazu muß sie aber das Leben durchdringen und umspannen, und das tut die jüdische Religion durch den Komplex ihrer Lebensnormen. Auch Hillel, Akiba, Ben Asai wußten, wo das Zentrum der jüdischen Religion liege, die ersteren erblickten es in der Vorschrift: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", der letztere in dem Satz: „Dies ist das Buch von der Entstehung des Menschen", hier wie dort ist also die höchste sittliche Vervollkommnung des Menschen Endzweck der Religion, aber sie haben trotzdem oder vielmehr eben deshalb den Komplex jener Lebensnormen nicht von der Religion ausgeschieden, weil sie wußten, was er für dieselbe bedeute. Das Christentum hat jenen Komplex beseitigt, aber wenn man sieht, was an der Stelle, an der man ihn ausgerodet, gewachsen ist, und was die wissenschaftliche christliche Theologie sich jetzt ihrerseits bemüht, auszuroden, weil es den Denkgesetzen widerspricht, so kann man den weiten Blick des Pharisäismus nur bewundern. Das jüdische Gesetz enthält nichts, was mit den Denkgesetzen im Widerspruch steht, die Beschäftigung damit hat im Gegenteil Gelegenheit gegeben, den Kritizismus zu befördern, und von dem Glauben fernzuhalten was nicht glaubbar ist, andererseits hat es als Anleitung zur Mäßigkeit, Einschränkung und Zügelung der Begierden als hygienische und diätetische Lebensnorm eine so erstaunliche Wirkung geübt, daß man weder ein Recht hat, noch wissenschaftlich verfährt, in der Darstellung des Judentums, was selbst von jüdischer Seite zuweilen geschieht, dieses Moment als etwas Nebensächliches zu behandeln. Der Jude, der seine Lebenshaltung nach Maßgabe jener Vorschriften ordnet

und sie selbst auf das pünktlichste befolgt, ist dadurch nicht behindert, sich eine Weltanschauung zu bilden, die den Ermittelungen der Naturwissenschaft entspricht, und sein Gottesbewußtsein mit ihnen in Einklang zu bringen. Denn das Judentum spannt den Geist seines Bekenners nicht in den Schraubstock des Glaubens. Das ist der Geist der jüdischen Religion und die Bedeutung des Pharisäismus, der dafür gesorgt hat, daß diesem Geiste keine Fesseln angelegt wurden.

Hiermit haben wir den Standpunkt gekennzeichnet, von welchem das Judentum in der vorliegenden Schrift dargestellt ist. Möge sie dazu beitragen, nach außen und innen Klarheit über dasselbe zu verbreiten.

Zum Schlusse statte ich meinem geehrten Kollegen, Herrn Rabbiner Dr. Lucas in Glogau, für die Mühen, denen er sich bei der Drucklegung und Korrektur dieses Buches unterzogen hat, den wohlverdienten Dank ab.

INHALT.

Die Ziffern im Texte beziehen sich auf die Nachweise und Bemerkungen, die sich am Schlusse des Buches befinden und nach Kapiteln geordnet sind.

Erstes Kapitel.

Die jüdische Religion als göttliche Offenbarung und als Produkt des jüdischen Volksgeistes.

Die jüdische Religion ist eine geoffenbarte Religion und sie unterscheidet sich als solche von den Religionen der alten Völker. „Die Religionen aller dieser Völker sind natürliche Religionen: sie stellen nur eine besondere Seite der allgemeinen Entwicklung des natürlichen Lebens dar. Weil aber das natürliche Wesen und Leben des Menschen mit Irrtum und Sünde behaftet ist, so werden die natürlichen Religionen auch zugleich zu Naturreligionen: sie alle haben, wenn auch in verschiedenem Grade und in verschiedener Art, das miteinander gemein, daß sie das Natürliche vergöttern und das Göttliche in den Bereich des Natürlichen herabziehen; und wie das Göttliche ihnen aus dem Natürlichen hervorgegangen ist, so geht es auch in dem Natürlichen wieder unter und sie selbst unterliegen dem Naturprozeß des Entstehens, Wachsens, Blühens und Verwelkens.“[1] Der eigentümliche Offenbarungscharakter der jüdischen Religion trat nun wesentlich darin hervor und den Religionen der alten Welt entgegen, daß sie zwischen dem Natürlichen und Göttlichen eine scharfe Grenzlinie zog und die Vergöttlichung des Natürlichen wie die Vermenschlichung des Göttlichen mit aller Entschiedenheit von sich wies. Kein anderer Zug hat mit solcher Bestimmtheit als der Grundzug der jüdischen Religion sich bewährt und ihr die charakteristische Signatur verliehen, wie die Betonung der Einheit, Einzigkeit und sinnlichen Unvorstellbarkeit Gottes. Es war von Haus aus für das jüdische Bewußtsein unannehmbar, daß Gott in sichtbarer Ge-

stalt erscheinen, oder daß ein Mensch zur Vollkommenheit Gottes sich erheben könnte. Die erstere Annahme wird von der h. Schrift nachdrücklich zurückgewiesen,[2] die letztere wird durch das Beispiel Moses widerlegt, dem Gott selbst das Zeugnis erteilt: „In meinem ganzen Hause ist er vertraut, zu ihm rede ich von Mund zu Mund und sichtbar, nicht in Rätseln, daß er ein Abbild des Herrn schaut“,[3] von dem aber andererseits mit gleicher Bestimmtheit bezeugt wird, daß er der Versündigung anheimfiel und die Folgen derselben tragen mußte.[4] Was nur entfernt in der h. Schrift der Annahme sinnlicher Erscheinung Gottes eine Stütze bieten könnte, ist nach der Meinung des Maimonides in das Gebiet der Visionen oder Traumgesichte zu verlegen.[5]

Diese scharfe Abgrenzung und Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Menschen ist in der Natur beider begründet und wird durch die Geschichte gerechtfertigt. Von der Vermischung beider Wesenheiten in den natürlichen Religionen der heidnischen Völker, wie von ihren verderblichen Folgen, die durch den Mangel dieser Abgrenzung herbeigeführt wurden, ist bereits die Rede gewesen. Aber auch da, wo der jüdische Monotheismus aufgenommen wurde, konnte sich derselbe aus der gleichen Ursache nicht in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten. Pfleiderer sagt von der christlichen Trinitätslehre: „Die im kirchlichen Symbol fixierten Formeln sind zwar nach ihrem historischen Grund und Recht zu verstehen, enthalten aber unlösliche Widersprüche und entfernen sich so weit vom einfachen biblischen Monotheismus, daß sie nicht als befriedigender Ausdruck des christlichen Gottesglaubens gelten können.“[6] Die in der jüdischen Religion durchgeführte Abgrenzung hat aber nicht die Bedeutung und den Zweck einer Absonderung Gottes von dem Menschen in dem Sinne, daß der erstere in seiner Unendlichkeit und Erhabenheit die Beachtung des Menschen seiner nicht würdig erachte, und daß der letztere in seiner Endlichkeit und Niedrigkeit nicht den Weg zu Gott zu finden vermöge. Vielmehr ist die Kluft durch eine geistige Verbindung überbrückt. Durch diese wird die innigste Gemeinschaft zwischen beiden hergestellt, die ihren adäquaten Ausdruck in der Vaterschaft Gottes

und in der Kindschaft des Menschen findet. Dieser wichtige Punkt wird weiter die ihm gebührende ausführliche Erörterung finden, hier mußte vorläufig darauf hingewiesen werden, um die Tatsache der göttlichen Offenbarung zu erklären. Was diese selbst — als geschichtlichen Vorgang — betrifft, so kann man darüber nichts Besseres sagen, als was MAIMONIDES darüber bemerkt: „Es ist unmöglich in den Vorgang am Sinai tiefer einzudringen, als es in den Andeutungen unserer Weisen geschehen ist. Derselbe gehört zu den Geheimnissen der Tora, die wahre Natur dieses Vorganges und der begleitenden Umstände ist sehr dunkel, denn es hat etwas derartiges weder jemals vorher stattgefunden, noch wird es in Zukunft stattfinden.“[7] Im allgemeinen gilt dies auch von den Offenbarungen, die einzelnen zuteil wurden: sie sind innere Erlebnisse Auserwählter, doch hat es außer dem Vorgange am Sinai Momente in der Geschichte Israels gegeben, in denen das Volk selbst in seiner Gesamtheit das innere Erlebnis unmittelbarer Gewißheit und Einwirkung Gottes an sich erfuhr. FRIEDRICH DELITZSCH sagt in seinem letzten Babel- und Bibelvortrage: „Zahlreich sind die Spuren, die darauf hinführen, daß gleich den Philosophen Griechenlands und Roms auch die tieferen Denker Babyloniens hinter der Mannigfaltigkeit der Einzelgottheiten die ideelle Einheit der Gottheit ahnten.“ Das mag sein. Aber sehr richtig wird in einer der ältesten rabbinischen Schriften bemerkt: „Eine Magd hat am Schilfmeer, durch das die Israeliten aus Ägypten zogen, geschaut, was der Prophet Jecheskel und die übrigen Propheten nicht geschaut haben.“[8] Das ist für den Monotheismus des Volkes Israel entscheidend. Die Mägde nehmen hier die Stelle der „tieferen Denker Babyloniens“ und der „Philosophen Griechenlands und Roms“ ein. Träger des Monotheismus war in Israel das Volk und ist es auch trotz jeweiliger Verirrungen geblieben.

Hier sind wir bei dem Punkte angelangt, von welchem aus man den Anteil des Volkes an der Entstehung der jüdischen Religion, ob sie gleich aus göttlicher Offenbarung hervorgegangen ist, bestimmen und sie als ein Produkt des Volksgeistes bezeichnen kann. JEHUDA HALEVI sagt im „Kusari“: „Ohne Israel gäbe es keine Tora“,[9] also auch keine jüdische

Religion. Das Unterscheidende an ihr ist, daß sie eine Vorgeschichte hat, die zugleich mit der Stammesgeschichte zusammenfällt, daß sie überhaupt eine Geschichte hat, und daß sie die Stadien ihrer Entwicklung nachweisen kann. Die Ergebnisse, welche die Erforschung des babylonischen Altertums zutage gefördert hat, machen es mehr und mehr zur Gewißheit, daß wir es in den biblischen Schilderungen der Patriarchenzeit nicht bloß mit Sagenbildungen, sondern mit dem Niederschlag geschichtlicher Überlieferung zu tun haben.[10] Dies geht für jeden, der nicht hinter den einfachsten Berichten aus alter Zeit Mythologie wittert, auch aus der Simplizität jener Schilderungen hervor. Diesen zufolge ist also Abraham, der Stammvater des Volkes, der erste gewesen, dem sich Gott geoffenbart, oder der Gott erkannt hat.[11] Er hat dann diese Erkenntnis „seinen Kindern und seinem Hause nach ihm“[12] als kostbares Vermächtnis, durch das aber auch „alle Familien der Erde gesegnet werden sollten“,[13] hinterlassen. Mit diesen Worten ist das Volksmäßige der Entstehung der jüdischen Religion ausgedrückt, d. h. ihr Charakter als Produkt der Volkserziehung. Dieselbe wird von der h. Schrift mit wohlberechneter Absicht durch die Schilderung der patriarchalischen Geschichte und ganz besonders durch die Darstellung der Leidensgeschichte des Volkes in Ägypten, wie durch die ausführliche Erzählung des Auszuges aus Ägypten nachgewiesen. „In der Tat müssen wir den Anfang der Geschichte Israels vom Auszuge aus Ägypten datieren, seitdem gab es ein Israel. Auch wenn wir von der glücklichen Flucht aus Ägypten, dem Durchzuge durch das Rote Meer, der Besiegung der Amoriter jenseits des Jordans nichts wüßten, wir müßten derartiges supponieren, um die nachfolgende Geschichte zu begreifen.“[14] „In der nationalen Erinnerung Israels haftet kein Ereignis so fest, als die für sein selbständiges nationales Leben eigentlich grundlegende Tatsache der Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft und des Auszugs aus Ägypten. In diesem Ereignisse aber bildet wieder die Persönlichkeit Moses so sehr den belebenden und alles bestimmenden Mittelpunkt, daß sie unmöglich nur der in die Vergangenheit zurückgeworfene Reflex eines in späteren Jahrhunderten ausgebildeten, glänzenden

Ideals sein kann, sondern daß an ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nicht zu zweifeln ist."[15] Auch über diesen Punkt hat die Erforschung des babylonischen Altertums mittelbar Gewißheit verschafft, denn nachdem nunmehr ein babylonischer Gesetzeskodex aus einer viel früheren Zeit vorliegt, so schwindet jeder stichhaltige Grund, auf welchen hin man die geschichtliche Wirklichkeit Moses anzweifeln und ihm die Urheberschaft der nach ihm benannten Gesetzgebung streitig machen könnte.[16] Wenn man nun auch aus den Angaben der h. Schrift schließen darf, „daß Moses bloß der Erneuerer älterer Erbgüter und Hoffnungen seines Stammes gewesen, und vor allem die Überzeugung von der Einheit des höchsten Wesens, als des allein wirklich seienden und schaffenden Gottes, schon von seinen Vätern erhalten habe",[17] so ist doch, wie ebenfalls durch die h. Schrift und den Verlauf der Geschichte bezeugt wird, in seiner Persönlichkeit der ganze Gewinn der Vergangenheit zusammengefaßt und der Impuls für die Zukunft gegeben. „Nach Moses kennt die Geschichte keinen Zeitpunkt in der geistigen und politischen Ausbildung Israels, wo so Großes und tief Eingreifendes erst hätte angebahnt werden können."[18] So erscheint im Volke Israel von dessen Anfängen an eine geschlossene geschichtliche Reihe von Erziehern, wobei eben dies als charakteristisch hervorgehoben werden muß, daß es eine Mehrheit solcher Männer, nicht aber eine einzige Persönlichkeit ist, auf welche die Gründung und Entwicklung der jüdischen Religion zurückgeht. Dadurch wurde der Überhöhung, um nicht zu sagen der Vergöttlichung selbst des Größten vorgebeugt, so daß dieser Größte zwar als „unser Lehrer Moses" an die Spitze gestellt, aber auch nur durch diesen allerdings ehrenvollsten Titel ausgezeichnet wird. Eine höhere Bewertung einer hervorragenden, und selbst hervorragendsten Persönlichkeit gibt es in der jüdischen Geschichte nicht, was für das Verständnis des Folgenden zu beachten ist. Daraus folgt aber andererseits die hohe Bedeutung, die der israelitischen Gesamtheit hinsichtlich der Begründung und Entwicklung ihrer Religion zukommt, und die nicht besser ausgedrückt werden kann, als es in den Worten geschieht, die der Prophet Jirmeja Gott selbst dem Volke sagen läßt: „Ich gedenke dir deine

jugendliche Huld, deine bräutliche Liebe, wie du mir gefolgt durch die Wüste, durch unbebautes Land."[19] Es erscheint diesem prophetischen Zeugnisse gegenüber nicht uninteressant, darauf hinzuweisen, wie ein neuerer christlicher Apologet, Schill, die von ihm befremdlich gefundene Tatsache, „daß trotz der Erfüllung der Propheten an Jesus von Nazareth dennoch der grösste Teil des Volkes, vor dessen Augen die Verwirklichung der Weissagungen sich vollzog, ungläubig blieb", mit Berufung auf denselben Propheten, dem auch das obige Zeugnis entnommen ist, sich zurechtlegt. „Endlich," sagt er, „war es das nämliche Volk, das von jeher die Propheten getötet."[20] Zu welchen Seiltänzerkunststücken doch ein Prophet herhalten muß! Sein gelegentlicher Tadel, der seine anderweitige Lobrede nur um so aufrichtiger erscheinen läßt, wird zu einer Sturmflut gemacht, um die letztere darin zu ertränken. Und das alles in einem und demselben Kapitel! Auch Jirmeja waren die Verirrungen, die das Volk in der Vergangenheit sich hatte zuschulden kommen lassen, nicht unbekannt, sie ereigneten sich noch zu seiner Zeit und unter seinen Augen und weckten seinen Zorn. Trotzdem nahm er keinen Anstand, dem Volke das erwähnte Zeugnis von Gott selbst ausstellen zu lassen, worin die Mitwirkung des Volkes an der Entstehung und an der Erhaltung der jüdischen Religion bescheinigt wird. Hiernach darf man dieselbe ohne Bedenken, wenngleich sie einerseits als geoffenbart der freien göttlichen Gnade entstammt, doch andererseits als das Resultat der Selbsterziehung des Volkes, als das Produkt des Volksgeistes bezeichnen. Zum besseren Verständnisse dieser Behauptung empfiehlt sich die Heranziehung der dem jüdischen Volke ureignen, in seinem innersten Wesen wurzelnden Erscheinung der Prophetie. Auch der Prophet verdankt seine Berufung der freien Gnade Gottes, aber er selbst muß doch für diese Berufung, wie Maimonides ausführt,[21] in sich und durch sich selbst geeignet und vorbereitet sein. So war auch das jüdische Volk unter der Leitung einer langen Reihe von Erziehern und durch schließliche Selbsterziehung auf dem Standpunkte angelangt, auf welchem es durch die göttliche Gnade berufen ward, das Volk der Offenbarung zu werden, — ein Vorgang, auf den man das Wort

des Dichters anwenden kann: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, — Die Sonne könnt' es nie erblicken, — Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, — Wie könnt' uns Göttliches entzücken!" Das Siegel und Erkennungszeichen dieser durch das Zusammenwirken Gottes und Israels entstandenen Religion, das ihr von Moses aufgedrückt wurde, ist der Gottesname J H V H, als Ausdruck des Monotheismus. „Jedenfalls ist er ein spezifisch israelitischer, oder richtiger gesagt, der mosaisch-prophetischen Religion eigener."[22] Daran haben auch die Ergebnisse der neueren babylonischen Forschungen nichts geändert.

Das Grundbuch der jüdischen Religion heißt „Tora", und zwar, je nachdem sie als von Gott geoffenbart, oder als von Moses bekannt gemacht, oder als innerhalb des Volkes fortgepflanzt gedacht wird, die Tora Gottes, die Tora Moses, in letzterer Hinsicht „Erbgut der Gemeinde Jakobs".[23] Daß eine oder mehrere derartiger Grundschriften oder Toras schon in sehr früher Zeit vorhanden waren, ist eine aus dem Entwicklungsgange der jüdischen Religion, soweit er verfolgt werden kann, sich unabweislich aufdrängende Vermutung, die wiederum durch die nunmehr nachgewiesene Existenz gleichaltriger, oder noch älterer keilschriftlicher Gesetzsammlungen bestärkt wird. Jener alten Tora oder jenen alten Toras gegenüber wird späterhin die allgemeine mit Nachdruck als diese Tora oder als dieses Buch der Tora bezeichnet.[24] Der Name Tora ist aber weder zufällig noch willkürlich. Seine Bedeutung ist, wie die ungemein zahlreichen Stellen, an denen dieses Wort in der h. Schrift gebraucht wird, ausnahmslos und übereinstimmend dartun: Lehre. Diese bestimmte und unverrückte Benennung des Grundbuches der jüdischen Religion, und schließlich auch dieser selbst, zwingt dazu, den Entstehungsursachen dieser Benennung nachzuforschen, und das Ergebnis dieser Forschung ist die Erkenntnis, daß die jüdische Religion von ihren Anfängen an und so fortgesetzt bis zu ihrer vollständigen Ausbildung Sache des Lehrens und Lernens gewesen und geblieben ist. So entstand als Gesamtname für den Komplex der höchsten Erkenntnisse, der erhabensten Sittlichkeitsvorschriften und weisesten Lebensregeln die Bezeichnung

der Tora oder der Lehre.[25] Wir werden auf diesen Entstehungsgrund und angestammten Charakter der jüdischen Religion noch in einem anderen Zusammenhange zu reden kommen, hier sei zur Unterstützung dieser Ausführung an die bereits kurz erwähnte Tatsache erinnert, daß Moses „unser Lehrer“ genannt wird. Zwar stammt diese Bezeichnung aus späterer, rabbinischer Zeit, sie ist aber nicht vom Zaune gebrochen und hätte nicht gebildet werden können, wenn man nicht auch in früherer Zeit und von jeher sich Moses in dieser Eigenschaft vorgestellt haben würde, denn daß über das wahre Wesen dieser erhabensten und einflußreichsten Gestalt der jüdischen Religionsgeschichte eine feste Tradition bestand, wird niemand bestreiten, ja es erscheint vielmehr durch diese unbestreitbare Tatsache der unmittelbare Zusammenhang zwischen der Religion des Volkes Israel und dem Judentume, der von der christlichen Theologie und Geschichtschreibung gerne verneint wird, an einem bestimmten und wichtigen Punkte nachgewiesen. Auf dem Lehrberufe beruhen auch die Institutionen des Priester- und Levitentums,[26] ihn hatte ferner der Richterstand auszuüben,[27] und nicht zuletzt geht darauf die ureigenste Schöpfung des jüdischen Volkes, das Prophetentum zurück, was durch die beweiskräftigste Stelle bezeugt wird: „Gott, der Herr, hat mir gegeben eine Zunge für Lehrlinge, daß ich wisse zu stärken den Müden mit dem Worte; er erweckt jeden Morgen, er erweckt mir das Ohr, zu horchen wie Lehrlinge“.[28] Selbst Gott wird als Lehrer vorgestellt, dessen Worten der Prophet oder begeisterte Sänger als gelehriger Schüler lauscht, um zugleich von ihm mit dem Lehramte für die Gemeinde betraut zu werden.[29] So erscheint dieses in der rabbinischen Literatur oft gebrauchte Bild von Gott als Lehrer und dem Propheten als dessen Jünger bereits in dem biblischen Schrifttume vorgezeichnet,[30] woran man wiederum zu erkennen vermag, wie im jüdischen Volke die spätere Schriftgelehrsamkeit nur als folgerichtiges Ergebnis aus der ursprünglichen Grundtatsache einer bewegten Lehr- und Lerntätigkeit auf religiösem Gebiete sich entwickelt hat. Die zahlreichen auf das Lehren und Lernen der Worte Gottes abzielenden Vorschriften, die für die jüdische Religion charakteristisch sind und nicht leicht

anderwärts ihresgleichen haben,[31] machen es zur Gewißheit, daß in Israel jeder Volksgenosse die Sache der Religion zur eigenen machte, daß jeder zugleich Schüler und Lehrer war, der das geistige Erbgut übernahm und weitergab, und wie etwa, wenn dieser Vergleich gestattet ist, gewisse Industrien in bestimmten Distrikten heimisch sind und hier durch fortgesetzte Übung und Pflege zu einer einzigartigen Entwicklung gelangen, so ist in Israel die Religion das Zentralgebiet gewesen, das alle anzog, dem alle sich zuwandten, und das dadurch seinen eigentümlichen Charakter und seine großartige Ausbildung erhielt. Man ist hierbei auf das Volksingenium angewiesen, das allein geeignet ist, diese Erscheinung zu illustrieren, das aber zugleich erklärt, weshalb wir die jüdische Religion, obwohl sie auf der Offenbarung beruht, zugleich als ein Produkt des Volksgeistes bezeichnet haben und ebenso die Tora bezeichnen dürfen. Auch in dem der Religion zugewandten und von ihr gänzlich absorbierten allgemeinen Interesse manifestierte sich der Geist und Wille Gottes. Denn nur um das Auswendiglernen, um eine bloße Gedächtnistätigkeit kann es sich bei dem so eindringlich empfohlenen Lehren und Lernen unmöglich gehandelt haben, vielmehr wird gefordert, über die höchsten Wahrheiten nachzusinnen,[32] sie zum vornehmlichsten Gegenstand und Inhalt des Gesprächs zu machen,[33] und sie zu beherzigen,[34] wobei man sich gegenwärtig halten muß, daß in dem althebräischen Sprachgebrauch das Herz der Sitz des Erkenntnisvermögens ist.[35] Diese Forderungen sind offenbar keine äußeren Nötigungen gewesen, denen kein innerer Trieb entgegenkam, sondern sie entsprachen der Naturanlage des Volkes und drücken nur dasjenige aus, wofür die Neigung im Volke bereits vorhanden war. Nimmt man alle diese Einzelheiten zusammen, so begreift man, wie der Name Tora entstanden ist, man wird aber auch den mit dem Begriffe der Offenbarung unschwer vereinbaren Anteil an der Entstehung der Tora selbst ermessen, der dem jüdischen Volksgeiste zuzuschreiben ist.[36]

Einen verläßlichen Maßstab bei dieser Beurteilung bietet die hochentwickelte Produktivität auf dem Gebiete der religiösen Literatur, die in die entlegensten Zeiten des Volkes

Israel zurückreicht. Schon die Tora verweist auf ein „Buch von den Kriegen Gottes“,[37] in den Büchern Josua und Samuel wird ein Buch „Jaschar“[38] erwähnt, endlich hat, um andere Anführungen zu übergehen, dem Verfasser der Chronik, die im Beginn des zweiten Tempels entstanden ist, eine umfangreiche Literatur vorgelegen.[39] Daß alle diese in der Bibel namhaft gemachten Schriften von religiösen Dingen gehandelt haben, oder daß doch in ihnen der religiöse Gesichtspunkt die Richtschnur bildete, ist ebenso aus den Titeln dieser Schriften, wie aus den Verweisungen auf sie zu entnehmen. Wir besitzen sie nicht mehr, aber man wird zu der Frage gedrängt: Wieso sind sie verloren gegangen? Daß Vernachlässigung diesen Verlust verschuldet habe, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil die Produktivität, der die verlorenen Schriften ihre Entstehung verdankten, vielmehr ein lebhaftes literarisches Interesse voraussetzt, das ja auch durch die Erhaltung der vorhandenen und in der Bibel vereinigten Schriften aufs glänzendste bekundet wird. Mit Recht konnte Josephus von der auf sie verwendeten Sorgfalt und von der ihnen gewidmeten Verehrung rühmen: „Es ist aber auch bekannt, welchen Glauben wir jenen Büchern schenken. In diesem großen dahingegangenen Zeitabschnitte wagte niemand etwas hinzuzufügen, oder davon wegzunehmen, oder darin etwas zu versetzen. Es ist vielmehr allen Juden von ihrem ersten Entstehen an angeboren, sie für die Lehre Gottes zu halten, in ihnen zu verbleiben, und, wenn es not tut, für sie mit Liebe in den Tod zu gehen.... Wer von den Griechen würde, nicht nur für etwas dergleichen, sondern selbst wenn es sich um den Verlust aller ihrer Schriftwerke handelte, irgend einen Nachteil erdulden?“[40] Wird man Josephus auch nicht in allem beistimmen, was die angeführten Sätze besagen, so wird man ihm doch bereitwillig zugestehen, daß die zum Teil in das hohe Altertum zurückreichende, unter den größten Schwierigkeiten bewerkstelligte Erhaltung der heiligen Schriften des Judentums eine einzigartige Erscheinung ist, welche die höchste Bewunderung verdient. Die beiden Reiche Israel und Juda konnten zerstört werden, aber das heilige Schrifttum hat ihre Zerstörung überdauert. Dies ist offenbar nur dadurch möglich

gewesen, daß jenes Schrifttum Gemeingut des Volkes war. Denn eine Aufbewahrung und Abschließung in einem Staatsarchive oder einer Staatsbibliothek hätte es nicht vor dem Schicksale der so aufbewahrten babylonischen Religionsurkunden behütet, schließlich doch unter Schutt und Moder begraben zu werden. Davor konnte es nur durch Vervielfältigung und Vertrieb im Volke geschützt bleiben, so daß der Volksgeist für das, was er hervorgebracht, auch als den sichersten Aufbewahrungsort sich erwies. Um so unabweislicher drängt sich aber die Frage auf, wie trotzdem so viele von den Schriften, die in der Bibel selbst erwähnt werden, haben verloren gehen können.

Hier hat ohne Zweifel weder Vernachlässigung noch Zufall, wenn dieser auch mitunter das Seinige beigetragen haben mag, sondern eine bestimmte Absicht vorgewaltet, und wir werden nicht fehlgehen mit der Annahme, daß Esra und seine Genossen, die „Soferim" oder Schriftgelehrten, eine Auslese getroffen haben, wobei der Kanon der h. Schrift festgestellt, die nunmehr verlorenen Schriften davon ausgeschlossen und dadurch dem Gebrauche und der Kenntnis weiterer Kreise schließlich entzogen wurden. Ein ähnlicher Vorgang wird auch bereits unter König Hiskia stattgefunden haben,[41] wie wir ihn später sich wiederholen sehen, aber es ist uns darüber Genaueres nicht bekannt, während die biblischen Berichte über Esra, seine Mitarbeiter und Nachfolger, wie die Angaben der Tradition[42] nicht bezweifeln lassen, daß jene Männer aus der vorhandenen religiösen Literatur die uns bekannten Schriften, weil sie in ihnen den unverfälschten Ausdruck der Religionswahrheiten erkannten, auswählten und sammelten, die anderen aber, die ihnen den Geist der Religion nicht unverfälscht wiederzugeben schienen, unterdrückten. Auf Grund welcher Vollmacht wurde nun diese redaktionelle Tätigkeit sowohl in positiver wie in negativer Richtung ausgeübt? Lediglich auf Grund gemeinsamer Kritik, die ihre Berechtigung aus sich selbst schöpfte. Dies wird bei dem schon erwähnten gleichen Vorgange aus späterer Zeit ausdrücklich bezeugt. Der Talmud[43] weiß nämlich noch aus dem letzten Jahrhunderte vor der Zerstörung des Tempels von einer Prüfung des Kanons zu berichten, der

die Sprüche und der Prediger Salomos und sogar auch der Prophet Jecheskel beinahe zum Opfer gefallen wären, und es wird nicht etwa gesagt, daß hierbei die Hand Gottes im Spiele gewesen sei, sondern in sehr nüchterner Weise wird bemerkt, daß die Weisen die vorgenannten Bücher, obgleich sie damals ohne Zweifel bereits für heilig galten, dennoch, und zwar aus dem Grunde zu unterdrücken beabsichtigten, weil sie Widersprüche darin wahrnahmen, und daß erst nach ermittelter Ausgleichung derselben die geplante Unterdrückung unterblieb. Wie man nun auch über diese Nachrichten urteilen möge, so geht doch aus denselben unzweifelhaft so viel hervor, daß man sich zu keiner Zeit im jüdischen Volke selbst denjenigen Schriften gegenüber, welche die Dignität göttlicher Eingebung für ihren Inhalt in Anspruch nahmen, des kritischen Urteils begeben habe. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht zu allen Zeiten der Volksgeist dem Faktor der Offenbarung sich als gleichberechtigt an die Seite gestellt haben würde, und in dieser jederzeit beanspruchten und geltend gemachten Parität liegt die Begründung dafür, daß wir das heilige Schrifttum des jüdischen Volkes unbeschadet seiner ihm innewohnenden Göttlichkeit als Produkt des Volksgeistes bezeichnet haben. Nur unter dieser Voraussetzung einer von jedem Autoritäts- und Buchstabenglauben freien, über dem Worte stehenden geistigen Selbständigkeit kann man es verstehen, wie sich die Sage bilden konnte,[44] daß in einer Kontroverse zweier berühmter Schriftgelehrter der eine derselben einer sogenannten „Himmelsstimme“ (Bath Kol), die für den anderen entschied, mit dem Ausrufe entgegengetreten sei: „Die Tora ist nicht im Himmel“,[45] wie es andererseits nur unter dieser Voraussetzung begreiflich wird, daß die Schriftgelehrten bei ihren Beweisführungen aus den heiligen Büchern bei aller der Erhaltung der alten Texte gewidmeten außerordentlichen Sorgfalt dennoch mit dem überlieferten Wortlaut eigenmächtig schalteten und ohne Scheu neue Lesearten an Stelle der rezipierten setzten. Wenn auch bei diesem Verfahren, das sich unter Anwendung der stehenden Formel: „Lies nicht so, sondern so“[46] vollzog, eine wirkliche Textänderung niemals beabsichtigt war, so erhielt es doch den Wortlaut der heiligen Schriften

gleichsam in flüssigem Zustande, begünstigte eine freie Behandlung derselben, die an die moderne Schriftkritik erinnert und deren Grenzen zuweilen noch zu überschreiten scheint,[47] zeigte aber hauptsächlich, wie der Ausdruck der Offenbarung sich im jüdischen Volksgeiste stetig erneuerte und dadurch vor der Erstarrung im Worte und Buchstaben bewahrt blieb.

Diesen Ausführungen scheint jedoch eine Mischna[48] zu widersprechen, welche denjenigen des „ewigen Lebens“ für verlustig erklärt, „der behauptet, daß die Tora nicht von Gott stamme“. Fügen wir gleich hinzu, um das Verständnis der folgenden Auseinandersetzung zu erleichtern, daß in unmittelbarem Anschlusse an diesen Satz R. Akiba auch den der gleichen Strafe für verfallen erklärt, „der in fremden Büchern liest“. Was die erstere Bestimmung betrifft, so kann sie nicht von der Absicht ausgegangen sein, den göttlichen Ursprung der Tora im allgemeinen durch Androhung jenseitiger Bestrafung gegen Anzweiflung sicherzustellen. Das Altertum war nur zu freigebig mit der Zuerkennung dieses Ursprungs an berühmte Erfindungen, Künste, Lehren und Schriften. Haben wir doch gesehen, wie man zu verschiedenen Zeiten vielmehr darauf bedacht war, gewissen Schriften diesen Ursprung abzusprechen und sie zu unterdrücken. Es kann sich also in der Mischna nur darum handeln, den göttlichen Ursprung selbst für den Wortlaut der Tora zu reklamieren. In diesem Sinne ergänzt oder erläutert denn auch der Talmud[49] die erwähnte Mischna durch Beibringung folgender Baraita: „Wer behauptet, daß die Tora nicht von Gott herrühre, oder wer dieses auch nur von einem einzigen Verse der Tora behauptet, und erklärt, nicht Gott, sondern Moses habe ihn von selbst verkündet, der macht sich der „Verachtung des göttlichen Wortes“[50] und der darauf gesetzten Strafe der Ausrottung schuldig“. Die Göttlichkeit wird dann weiterhin für jedes Wort, jeden Buchstaben usw. in Anspruch genommen.[51] Aber auch nach dieser Richtung wird sich kaum ein Anlaß ergeben haben, der zur Promulgation jener Strafbestimmung gedrängt hätte, denn wer an den göttlichen Ursprung der Tora glaubte, der glaubte auch an den göttlichen Ursprung ihres Wortlautes. Andererseits ist dieser bei aller Genauigkeit

im allgemeinen der Zweifelhaftigkeit im einzelnen nicht gänzlich entzogen, es bestehen Differenzen zwischen dem Talmud und der Massora und andere textliche Ungewißheiten,[52] die zwar von keinem großen Belange sind, aber doch hinreichen, die Anzweiflung eines Wortes oder eines Buchstabens als unbedenklich erscheinen zu lassen. Oder wie hätte dadurch das „ewige Leben" verwirkt werden können, wenn die Lesung auch nur eines Wortes oder auch nur eines Buchstabens unbestimmt war? Was aber die Hauptsache ist: das schon charakterisierte willkürliche Verfahren mit dem Texte in der halachischen und hagadischen Hermeneutik, wobei Satzgefüge aufgelöst, Wörter zerstückelt, Buchstaben versetzt und andere derartige Operationen an dem rezipierten Texte vorgenommen werden, hätte selbst als ein nicht ernst gemeinter Eingriff in den Text niemals in Gebrauch kommen können, wenn man in der Anzweiflung eines Wortes oder Buchstabens einen sakrilegischen Vorgang und eine Bestreitung des göttlichen Ursprungs der Tora erblickt haben würde, wie die erwähnte Bestimmung der Mischna und deren Ergänzung durch die angeführte Baraita, wenn man sie lediglich an und für sich betrachtet, vermuten lassen.

Aus diesem Dilemma führt nur ein Ausweg, nämlich die Annahme, daß jene Deklarationen der Mischna und Baraita einem bestimmten zeitgeschichtlichen Anlaß ihre Entstehung verdanken, und daß sie demgemäß auch eine bestimmte zeitgeschichtliche Absicht verfolgen. Auf diese Vermutung führt schon die unmittelbare Anschließung der Erklärung R. Akibas. Schon der Name dieses Tannaiten ist ein Programm, und wenn man sich vergegenwärtigt, daß derselbe ein jüngerer Zeitgenosse des Apostels Paulus war, sowie ferner, daß jener dieselbe richtunggebende Bedeutung für das Judentum besitzt,[53] wie dieser für das Christentum, so hat man den Schlüssel für die Beantwortung der Frage, die uns hier beschäftigt, gefunden.[54]

Wie in den Paulinischen Briefen überhaupt, so ist es insbesondere in dem zweiten Korintherbriefe dem Apostel darum zu tun, die neue Lehre aus der alten abzuleiten und zu rechtfertigen. Um nun dem Vorwurfe der Entstellung zu

begegnen, den ihm dieser Versuch von seiten der Juden eintragen konnte und sicherlich auch eingetragen hat, wälzt er denselben auf die Juden ab, bei denen „bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen werde, die Decke vor ihrem Herzen hange“.[55] Die Beweisführung für die Richtigkeit seiner Auffassung des Bibelwortes gipfelt in dem Satze: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist belebt“.[56] Dieser Satz ist eines von den durch ihre Antithese bestechenden Schlagworten, die immer siegreich sind, weil sie nie einer bestreitet. Was die jüdische Schriftauslegung betrifft, so haben wir gesehen, daß sie sich an den Buchstaben wenig kehrte und ihn geradezu verflüchtigte. In diesem Sinne ist auch wohl die Hagada zu verstehen, welche sagt, daß die Buchstaben auf den Bundestafeln, als Moses sie am Sinai zerbrach, in die Luft geflogen seien.[57] Es scheint damit die Verflüchtigung des Buchstabens, seine Sublimierung im Geiste als ein notwendiger Vorgang bezeichnet werden zu sollen. Aber auch zahlreiche, tief in das Rechtsleben eingreifende Maßregeln beweisen, daß der Buchstabe dem Geiste weichen mußte. Das alte Vergeltungsrecht (jus talionis) ist schon in der Tora selbst unter Anwendung dieses Prinzips beseitigt worden.[58] Ebenso zeigen die Aufhebung der Wirkungen des Brachjahres,[59] wie die Auslegungen und praktischen Behandlungen zahlreicher anderer Toravorschriften,[60] daß man einzig und allein den Geist der Tora im Auge hatte. Nirgends brauchte die Wahrheit, daß der Buchstabe töte und der Geist belebe, weniger in Erinnerung gerufen zu werden, als bei den Juden. Wenn Paulus dennoch diesen Satz in Anspruch nimmt und daraus eine Waffe gegen die Juden schmiedet, so muß man ihn eben nicht in seiner unanfechtbaren Allgemeinheit, sondern im Zusammenhange mit der paulinischen Lehre betrachten, der zufolge der Gottessohn, dessen Kreuzestod und Auferstehung als göttliche Absicht und Notwendigkeit für die Aufhebung des Gesetzes und das Heil der Menschheit bereits in dem alten Kanon vorausgesagt sein sollten. In diesen Vorstellungen spiegelt sich der Geist, auf den es dem Apostel ankam. Es war für ihn auch keine Schwierigkeit, diesen Geist in dem alten Kanon zu entdecken, denn als griechischer Jude mit der alexandri-

nischen Schriftauslegung und der sie beherrschenden Allegorie vertraut, bediente er sich dieser aus gefärbten Gläsern bestehenden Brille, die jeden sehen ließ, was er sehen wollte. Es bedarf keiner weitläufigen Ausführung, zu zeigen, wie gerade Paulus es ist, der den ausschweifendsten Gebrauch von der Allegorie macht, um mit ihrer Hilfe die neue Religion in dem Kanon der alten unter Dach und Fach zu bringen. Daß er, der den Juden die „Decke Moses“ vorwirft, und im Gegensatz zu ihnen sich der „Klarheit“ rühmt — er braucht dieses Wort in zwölf aufeinanderfolgenden Versen nicht weniger als elfmal[61] —, sich nicht bewußt wird, wie gerade sein Blick verschleiert ist, wird denjenigen nicht wundernehmen, der da weiß, welchen berauschenden und verwirrenden Einfluß die alexandrinische Allegoristik damals in den weitesten Kreisen und besten Köpfen ausübte. Ebenso begreiflich ist es aber, daß das palästinensische Judentum gegen diese verheerende Einwirkung, welche die in langer Entwicklung zu immer tieferer Erkenntnis durchgedrungenen und unter unsäglichen Kämpfen siegreich behaupteten religiösen Wahrheiten über den Haufen zu stürzen drohte, energisch Front machte. Gegen die Allegorie gibt es aber nur eine Schutzwehr, das ist das Wort oder der Buchstabe, an ihrer Bestimmtheit müssen die einschmeichelnden Versuche einer schillernden Allegorie versagen. Hier sind wir denn bei der Grundursache und dem Ausgangspunkt jener Mischna und Baraita angelangt, die demjenigen das „ewige Leben“ absprechen, der den göttlichen Ursprung der Tora leugnet, mit welcher Deklaration sie aber eigentlich bezwecken, das Wort der Tora als solches und in folgerichtiger Konsequenz jeden Buchstaben derselben als göttlich und unantastbar hinzustellen. Wir dürfen annehmen, daß diese Bestimmung der Mischna unter Mitwirkung R. Akibas getroffen worden war, jedenfalls erfolgte sie in seinem Sinne, wie denn das unter seinem Namen vorgebrachte Verbot der Lektüre „fremder Schriften“, bezüglich deren nicht zu bezweifeln ist, daß damit die allegorisch verschwommenen Karikierungen des jüdischen Monotheismus gemeint sind, sich ihr unmittelbar anschließt. Diesen Tannaiten kennen wir als den Urheber einer Doktrin, die darauf ausging, für die mündliche Lehre einen

Stützpunkt in der schriftlichen zu finden.[62] Für diesen Zweck wurde jedes Wort, jeder Buchstabe, jedes Schriftzeichen in Dienst genommen,[63] der Buchstabe wurde gleichsam, wie die Hagada[64] ausführt, als von Gott mit einer Krone versehen vorgestellt, wodurch seine entscheidende Bedeutung für die Ermittlung des ungetrübten Inhalts des Gotteswortes ausgedrückt werden sollte. Daß diese Anschauungen wesentlich auf R. Akiba zurückgehen, ist durch das ganze Lehrsystem dieses Tannaiten erwiesen, wird aber auch durch die Tatsache illustriert, daß man einen den Buchstaben gewidmeten Midrasch ihm beigelegt hat.[65] Außerdem ist seine Stellung in und zu der Hagada zu beachten: auch hier hat er sich an das Wort gehalten, um phantastische Ausschweifungen abzuwehren, wodurch seine hagadische Vortragsweise sich allerdings eine abfällige Kritik seitens seines hervorragendsten Kollegen zuzog.[66] Dieses System R. Akibas war jedenfalls nicht bloß auf den inneren Ausbau der jüdischen Religion berechnet, sondern zugleich und hauptsächlich darauf angelegt, als Schutzwehr für sie nach außenhin zu dienen. Es sollte dadurch das Eindringen von Lehrmeinungen, die wir als paulinische bezeichnen dürfen, verhindert, genauer gesagt, es sollte der Überflutung des reinen Monotheismus und des sonstigen klaren Lehrinhaltes des Judentums durch die Botschaft von dem gekreuzigten, durch Auferstehung von den Toten als göttlich beglaubigten Messias, die Paulus in seinem visionären und ekstatischen Zustande durch die Brille der Allegorie in der Tora und den Propheten vorausverkündigt sah, ein Damm entgegengesetzt werden. Es handelt sich hier also um einen der bedeutsamsten Prinzipienkämpfe der Geschichte, als dessen Hauptvertreter wir auf der einen Seite den Apostel Paulus und auf der anderen den Tannaiten R. Akiba bezeichnen dürfen, und zwar um einen Kampf zwischen Geist und Geist, wobei der Buchstabe als Waffe oder Mittel für den Angriff wie für die Abwehr diente. Paulus kam es darauf an, den Buchstaben, d. h. den Wortsinn der heiligen Schriften des Judentums zu entwerten und mittels der Allegorie derart zu präparieren, daß er ohne Schwierigkeit den Geist seiner Lehre darin ausgedrückt finden konnte. R. Akiba hat dadurch, daß er den Buchstaben, d. h.

das klare Wortverständnis verteidigte, den Geist der jüdischen Religion, insbesondere den Monotheismus in seiner Reinheit erhalten. Dieser Tannaite hätte als Kampfruf denselben Ausspruch gebrauchen können, dessen sich später ein anderer in einem anderen Sinne bediente: „Das Wort sie sollen lassen stan!"

So sehen wir an der Scheidegrenze, an welcher das Christentum von der jüdischen Religion sich abzweigt, zugleich aber auch seine Authentie aus deren Grundschriften zu beweisen versucht, noch einmal die Wahrheit mit aller Energie hervorbrechen und in der Lebensarbeit R. Akibas sich konzentrieren, daß die jüdische Religion einerseits auf Offenbarung beruht, aber andererseits auch ein Produkt des jüdischen Volksgeistes ist, der dieser Religion ebensoviel gegeben, als er von ihr empfangen hat. Die jüdische Religion ist Geist vom Geiste des jüdischen Volkes, in dem eine stetige Offenbarung Gottes sich vollzog. Um dieses Nachweises willen war es nötig, den Weg der jüdischen Religion bis dahin zu verfolgen, wo das Christentum sich an ihre Stelle zu setzen bestrebt ist. Diesem Anspruche gegenüber hat sie ihre Legitimität behauptet und durfte dieselbe behaupten unter Berufung auf die Tatsache, daß sie in und aus dem jüdischen Volke entstanden, und daß in der jüdischen Volksseele ihre Grundursachen und Existenzbedingungen wurzeln, wovon die eine, womit wir uns in diesem Kapitel beschäftigt haben, der schriftliche Ausdruck des Offenbarungsinhaltes im Kanon, und die andere, der das folgende Kapitel gewidmet sein soll, die mündliche Tradition ist.

Zweites Kapitel.

Die jüdische Religion als Tradition.

Tradition, d. h. mündliche Überlieferung, ist zwar nicht der adäquate Ausdruck für dasjenige Moment im Wesen der jüdischen Religion, das hier dargelegt werden soll, aber wir

bedienen uns dieses Wortes, weil es durch Herkommen Geltung erlangt hat. Daß andererseits Überlieferung im allgemeinen Sinne des Wortes in der jüdischen Religion einen wichtigen Faktor bildet, ist eine Tatsache, die um so weniger hervorgehoben zu werden braucht, als diese Religion mit der Volksgeschichte aufs innigste zusammenhängt und Geschichte auf Überlieferung beruht. Wie nun die Geschichte des jüdischen Volkes in kräftigen Zügen sich entfaltet hat, so auch seine Überlieferung. Bei dem religiösen Charakter des gesamten Volkslebens aber, dessen Mittelpunkt die schriftliche Lehre war, mußte deshalb notwendig neben dieser die Überlieferung zu einer mit gleicher Dignität ausgestatteten mündlichen Lehre sich herausbilden.[1] Diese Erscheinung hängt mit der ausgebreiteten Lehr- und Lerntätigkeit zusammen, die, wie bereits gezeigt wurde, einen Grundzug im Wesen des jüdischen Volkes bildete, und deren vornehmster Sitz die Familie war. Die häufigen Aufforderungen an die Jugend, den Vater, die Alten zu fragen, sowie die an die letzteren gerichteten Ermahnungen, die Jugend zu belehren,[2] machen es zur Gewißheit, daß den religiösen Grundschriften sozusagen ein mündlicher Kommentar zur Seite ging, ja sie setzen diesen geradezu voraus.[3] Zahlreiche in den Grundschriften vorkommende Kunstausdrücke und Beziehungen würden für alle Zeit rätselhaft geblieben sein, wenn man lediglich darauf angewiesen gewesen wäre, ihre Bedeutung aus ihnen selbst zu ermitteln, während andererseits niemals bezweifelt worden ist, noch mit Recht bezweifelt werden kann, daß die Volksüberlieferung darüber im klaren war. Mag es auch Zeiten gegeben haben, in denen diese Kette, welche die Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpfte, gelockert wurde, so daß einzelnes im Volksbewußtsein nachdunkelte, oder daraus entschwand, und nur bei wenigen haften blieb, so ist doch im allgemeinen die Kontinuität der Überlieferung nicht unterbrochen worden. Aus späterer Zeit wissen wir, daß man sich befleißigte, bei wichtigen Mitteilungen die Aufeinanderfolge der Gewährsmänner anzuführen, von denen sie auf dem Wege der Überlieferung überkommen waren, ja man legte den größten Wert darauf, sie wortgetreu und selbst unter Wiedergabe der sprachlichen Eigentümlichkeiten, mit

denen man sie empfangen hatte, zu verlautbaren. Ein derartiges Beispiel ist uns von Hillel erhalten.[4] Daß ein solches Verfahren nicht von gestern auf heute sich einbürgern konnte, sondern auf eine lange Vergangenheit zurückzuführen ist, liegt auf der Hand, diese Tatsache berechtigt aber dazu, der jüdischen Überlieferung eine Bedeutung zuzuschreiben, zu der sie sich bei anderen Völkern niemals aufgeschwungen hat.

Zuerst kommt hier die große zeitliche Ausdehnung in Betracht, die einzig in ihrer Art ist. Wenn einzelne Völker des Altertums auf eine lange Geschichte zurückblicken konnten, und gewiß auch neben alten Schriftdenkmälern ebensolche mündliche Überlieferungen besaßen, wie die Ägypter und Babylonier, so können sie doch hier nicht zur Vergleichung herangezogen werden, denn sie selbst sind seit Jahrtausenden vom Erdboden verschwunden, und es ist nichts von ihnen übrig geblieben, wodurch sie mit dem Leben der Gegenwart unmittelbar verbunden wären und auf dasselbe einwirken würden. Was aber die modernen Völker betrifft, so sind selbst ihre ältesten Schriftdenkmäler verhältnismäßig jungen Datums. Um die Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker zu erforschen, muß man lateinische Autoren befragen, eine alte mündliche Überlieferung aber besitzen sie gar nicht, die Reste des alten Glaubens wurden von dem Christentume vernichtet, oder dieses hat sich mit ihnen amalgamiert, und es bleibt der gelehrten Forschung überlassen, die vermischten Elemente wieder zu scheiden, und die Urzustände, die der Erinnerung des Volkes gänzlich entschwunden sind, wieder ans Licht zu ziehen. Ebenso verhält es sich mit Bräuchen, Sitten und Gewohnheiten. Woher sie stammen, ist dem Volke unbekannt, denn das Bett der Überlieferung ist längst versiegt und verschüttet, und Sache der Gelehrten ist es, die versunkenen Spuren wieder aufzugraben. Vollends was die Gründer und Stammväter der modernen Völker betrifft —, wer unter den Volksgenossen, mag er auch einen noch so alten Stammbaum aufzuweisen haben, hat sich die Erinnerung an jene Urahnen bewahrt, oder fühlt sich angeregt, bei wichtigen nationalen Ereignissen, Familienbegebenheiten oder persönlichen Erlebnissen ihrer zu gedenken? Sie auch nur namhaft

zu machen, würde nicht bloß dem Volke, sondern selbst den Gelehrten in seiner Mitte schwer fallen. Ganz anders liegen die Dinge bei den Juden. Einzelne Bestandteile der heiligen Schriften des Judentums entstammen dem fernen Altertum, und wie deren gelegentliche Mitteilungen über die alten, längst vom Erdboden verschwundenen Völker immer mehr an Glaubwürdigkeit gewinnen, so wird man diese auch ihren Angaben über die eigene früheste Volks- und Stammesgeschichte beimessen dürfen. Denn wer fremde Verhältnisse der Wahrheit gemäß schildert, darf mit Recht Vertrauen für die Darstellung der eigenen beanspruchen. Eben diese Schriften nun sind noch heute nicht bloß für die Juden, sondern für die gesamte gebildete Welt ein heiliges Besitztum, ihr Einfluß ist in der Gegenwart, obwohl manche christliche Kreise das Alte Testament von sich abwehren, noch ebenso mächtig, wie er im Altertum war, ihr Einflußgebiet aber hat sich um das Tausendfache erweitert. Wir stehen hier also vor der staunenswürdigen Tatsache, daß ein Schrifttum seine Autorität auf einen Zeitraum von mehr als dreitausend Jahren erstreckt und bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. Wenn nun die Juden es waren, die dieses Schrifttum nicht bloß hervorgebracht, sondern auch vor der Zerstörung geschützt haben, ein Verdienst, das ihnen nicht bloß für die vorchristliche Zeit zukommt, so begründet diese Tatsache ohne Zweifel auch den Anspruch, ihrer mündlichen Überlieferung, die ja doch mit jenem Schrifttum eng verknüpft ist, nicht bloß dieselbe zeitliche Ausdehnung, sondern auch die gleiche geschichtliche Bedeutung zuzuerkennen. Jesaja, oder welcher Prophet sonst sich hinter diesem Namen verbirgt, hätte nicht den Zuruf an das jüdische Volk richten können:[5] „Schauet auf Abraham, euren Vater, und auf Sarah, die euch geboren“ — von ähnlichen, bei den älteren und jüngeren Propheten und in den Psalmen vorkommenden Verweisungen auf die großen Männer der Vorzeit zu schweigen —, wenn Abraham nicht im Volke, und zwar von alters her gelebt, wenn es sich nicht an dieser Heroengestalt aufgerichtet und erbaut, und sein Gottesbewußtsein mit ihr in Zusammenhang gebracht hätte, genau so, wie der Anfang des noch heute den Mittelpunkt des jüdischen Gottesdienstes bildenden Schemone-

Esre-Gebetes lautet: „Gelobt seiest du, Ewiger unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams usw.“ Von welcher anderen Empfindung hätte denn der Zeitgenosse Jesajas beseelt sein sollen, wenn dieser ihn auf Abraham hinwies, als der heutige Jude, der sich mit seinem Gebete zu Gott wendet und ihn als Gott Abrahams anruft! Welchen Unterschied würde man da zu behaupten sich getrauen? Also auch für die mündliche Überlieferung ist hiermit eine auf einen Zeitraum von dreitausend Jahren sich erstreckende Ausdehnung, Kontinuität und Dignität nachgewiesen, denn worauf ein Prophet das Volk als auf etwas in seinem Bewußtsein Lebendes hinweist, woran das Volk im Gebete sich aufrichtet und erbaut, das kann keine Lesefrucht, kein Ergebnis der Buchgelehrsamkeit, nicht der Schatzgräberei gelehrter Forscher zu danken, sondern muß von der breiten, im Schoße des Volkes rauschenden Strömung mündlicher Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgetragen sein. Wenn auch im jüdischen Volke das heilige Schrifttum keinem fremd blieb, der Wellenschlag der mündlichen Überlieferung war doch mächtiger und riß jeden mit sich fort.

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo uns die jüdische Überlieferung eine andere charakteristische Seite ihres Wesens enthüllt. Die christliche Darstellung des vorchristlichen Judentumes pflegt in demselben Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum als zwei voneinander verschiedene Religionsformen zu supponieren, für welche Supposition die Geschichtskonstruktion die Grundlage bildet, als ob nicht das Judentum, sondern das Christentum die Rechtsnachfolge der auf den heiligen Schriften des Alten Testamentes beruhenden Religion angetreten habe und ausübe. Der neueste christliche Darsteller des vorchristlichen Judentums, Bousset, läßt sich folgendermaßen über das Wesen und die Entstehung der von ihm angenommenen verschiedenen Erscheinungsformen desselben aus:[6] „Die Arbeit des jüdischen Schriftgelehrtentums, soweit sie noch in unsere Zeit (d. h. in die neutestamentliche) fällt, bediente sich des Mittels mündlicher Tradition, von ihr ist uns keine direkte Überlieferung erhalten.“ Das Schriftgelehrtentum hat aber „mit der Wende des ersten und zweiten

nachchristlichen Jahrhunderts bis zu dem Grade die Herrschaft im Judentum" erobert, „daß man von da an sagen kann: das Schriftgelehrtentum ist das Judentum". „Erst durch die unerhörte Katastrophe, die über das jüdische Volk im Jahre 70 hereinbrach, ist eine entscheidende Änderung in der Struktur des Judentums, jene Verengung desselben, die uns dann in Mischna und Talmud entgegentritt, eingetreten. Vorher ist die Frömmigkeit des Judentums, wie eben unsere sonstigen Quellen zeigen, eine viel mannigfaltigere und buntere gewesen. Niemals und in keinem Zeitalter lebendiger Religion versteht man die Volksfrömmigkeit, wenn man sich wesentlich die Frömmigkeit der Gelehrten vergegenwärtigt." Von diesem Standpunkte gesehen, kann natürlich das bestehende Judentum, insofern von ihm angenommen wird, daß es als eine Abart, ja als Entartung des alten sich entwickelt habe, nichts zu dessen Erklärung beitragen. Bousset sagt deshalb:[7] „Ich behaupte, daß ein prinzipielles Ausgehen vom modernen Judentum der Erforschung der früheren Zeiten desselben nur gefährlich werden kann. Ich bezweifle, daß das Judentum der Jetztzeit im wesentlichen dasselbe mit dem der Vergangenheit geblieben sei." In diesen Ausführungen ist also die Tatsache, auf die wir selbst oben hingewiesen haben, daß nämlich bei den modernen Völkern die mündliche Tradition über ihre Vorzeit infolge der mannigfachen mit ihnen vorgegangenen Veränderungen versiegt, und die Erforschung und Kenntnis ihres Altertums auf das Schriftgelehrtentum beschränkt sei, auch zur Richtschnur für die Darstellung des alten Judentums und für die Beurteilung des Verhältnisses, in dem das jetzige zu diesem steht, adoptiert. Aber diese Übertragung des erwähnten Prinzips der Geschichtschreibung, mit dem es im allgemeinen seine Richtigkeit hat, auf das Judentum ist ein Grundfehler, der dessen Erkenntnis unmöglich macht, denn damit ist dasjenige, was das charakteristische und einzigartige an ihm ist, der Faktor der mündlichen Überlieferung, von seiner Darstellung ausgeschaltet, ein Verfahren, das etwa dem Versuche gleichzuachten wäre, die Geschichte eines Volkes mit gänzlicher Außerachtlassung seiner Religionsform, seiner Literatur oder Gesetzgebung zu schreiben. Die mündliche Überlieferung

bedeutet überdies für das Judentum noch weit mehr, als jene Faktoren für die allgemeine Geschichtschreibung bedeuten: sie ist tatsächlich sein Rückgrat, das ihm bei den zahlreichen Schwankungen und Gefährdungen, denen es ausgesetzt war, Halt und Dauer verliehen hat, und nicht ohne Grund hat sich in der talmudischen Diskussion bei strittigen Fragen die Formel eingebürgert: „Gehe hinaus und siehe, wie der Brauch des Volkes ist.“ [8] Deshalb kann gerade im Judentum von einer Spaltung in Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum nicht die Rede sein, denn das Volk war der Träger der Religion, in seinem Schoße sprudelten die Quellen, aus denen auch das Schriftgelehrtentum schöpfte, und denen gegenüber die „sonstigen Quellen“, von denen der oben erwähnte christliche Gelehrte redet — es sind die hellenistischen gemeint, auf die wir später zu sprechen kommen —, nicht mehr bedeuten, als die Arbeiten einzelner auf eigene Faust schreibender Autoren gegenüber dem von der Gesamtheit getragenen religiösen Bewußtsein. Daß gleichwohl zu allen Zeiten Parteiungen, Gegensätze, Nuancierungen hervortraten, daß der Ausspruch der alten Rabbinen: „Gleichwie die Gesichter der Menschen voneinander verschieden sind, so unterscheiden sich auch ihre Gesinnungen voneinander“, [9] auch an der jüdischen Gesamtheit sich bewährte —, wer möchte das leugnen? Aber dem Wesen der jüdischen Religion haben diese wechselnden Erscheinungen nichts anhaben können, es ist gerade die Überlieferung gewesen, die mit ihrer Energie aus der Zerfahrenheit immer wieder in den Richteweg einlenkte, und nur die Verkennung dieses Faktors kann bezweifeln, „daß das Judentum der Jetztzeit im wesentlichen dasselbe mit dem der Vergangenheit geblieben sei.“ Wir haben schon oben die Frage aufgeworfen, welchen anderen Eindruck denn die Erinnerung an Abraham in den Juden zur Zeit Jesajas hervorgerufen haben soll, als in den heutigen oder umgekehrt. Hier noch ein Beispiel von größerer Wichtigkeit. Die Worte des Hallelpsalms: „Als Israel aus Mizrajim (Ägypten) zog, das Haus Jakob aus einem fremden Volke, da ward Juda sein (Gottes) Heiligtum, Israel sein Reich“, werden an verschiedenen Feiertagen im jüdischen Gottesdienste rezitiert. Wer möchte bezweifeln, daß diese

Worte in den Herzen der heutigen Juden dieselben andächtigen Empfindungen wecken, die sie bei den alten Juden auslösten, wenn sie ihnen im Tempel zu Jerusalem von den Leviten vorgesungen wurden? Den Nichtjuden freilich, obgleich auch er an den jüdischen Psalmen sich erbaut, muß diese Erinnerung an Mizrajim kalt lassen, denn ihm fehlt die Überlieferung, für welche alle Anstrengung, die Psalmen zu christianisieren, kein Surrogat schaffen kann, aber den Juden begleitet sie auf allen Wegen, im Hause und im Leben, bei freudigen und traurigen Anlässen, und wie auf ein verabredetes Zeichen werden die Vorstellungen von Knechtschaft und Freiheit, Druck und Erlösung, Tyrannentrotz und Tyrannensturz, Menschenhaß und Menschenliebe plötzlich in ihm lebendig, wenn er von „Jezias Mizrajim" hört. Gewiß, die Juden sind je nach Zeit und Ort und Umgebung immer andere geworden, aber das Ewige in ihnen, das Judentum, war und ist gerade „im wesentlichen" sich immer gleich geblieben oder hat sich genuin aus sich selbst entwickelt, und demnach kann „ein prinzipielles Ausgehen vom modernen Judentum der Erforschung der früheren Zeiten desselben" nicht bloß nicht „gefährlich" werden, sondern es ist eine unerläßliche Voraussetzung und Vorbedingung für das Gelingen dieser Forschung, so gewiß, wie das Studium der Anatomie der jetzigen Tiere und Pflanzen für die Erkenntnis des Baues der fossilen Fauna und Flora erforderlich ist.

In einer jüngst erschienenen Abhandlung über das Alte Testament bemerkt Gunkel: „Welches Deutschen Herz wird nicht warm, wenn er unserer schönen Märchen und herrlichen Volkssagen gedenkt? Wem ist nicht Siegfried und Kriemhild lieber als Chlodwig und Pipin? So soll auch die hebräische Sage nicht in unserer Achtung sinken, wenn wir sie als Sage erkennen, sondern wir wollen sie eben deshalb mit besonderer Liebe ans Herz schließen; wir wollen um so eifriger bestrebt sein, die großen göttlichen Wahrheiten, die in dieser Form ausgesprochen werden, zu erkennen; gehören doch die hebräischen Sagen zu den schönsten und tiefsten, die in der ganzen Weltliteratur existieren!" (Beiträge zur Weiterentwickelung der christlichen Religion S. 46.) Aber gerade diese Hinweisungen

illustrieren die Bedeutung der jüdischen Überlieferung. Weder die geschichtlichen Personen Chlodwig und Pipin, noch die sagenhaften Gestalten Siegfried und Kriemhild leben im eigentlichen Volke, und am allerwenigsten sind die letzteren mit dem christlichen Bewußtsein des Volkes verknüpft. Dagegen sind die Gestalten Abrahams und der anderen Patriarchen auf das innigste mit dem religiösen Bewußtsein der Juden verknüpft, sie waren es zu Jesajas Zeiten nicht mehr als sie es heute sind, sie sind gar nicht von diesem Bewußtsein zu trennen, nicht jetzt und nicht in der Zukunft. Es ist deshalb auch ganz unrichtig, wenn Gunkel (das. S. 52) sagt: „Keinen größeren Fehler könnte man begehen, als wenn man die Schriften des Alten Testamentes ohne weiteres aus der Art der modernen Juden deuten würde.“ Was soll dieses vorsichtige „ohne weiteres“ und diese unbestimmte „Art“? Die Art der Juden ist deutsch, französisch, amerikanisch usw., wie es bei den Kindern oder Enkeln ausgewanderter Deutscher auch der Fall ist. Aber das religiöse Bewußtsein ist ein heiliges Erbgut, und man kann umgekehrt, wie wir im fünften Kapitel ausführlicher zeigen werden, keinen größeren Fehler begehen, als wenn man an dem Alten Testament eine bloße Buchkritik übt und den lebendigen Kommentar, den die modernen Juden darbieten, dabei „ohne weiteres“ außer acht läßt. Man unterschätzt dann eben zum Nachteil der Forschung die Überlieferung.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei dem Auszuge aus Ägypten stehen. Wir haben dieses Moment, das doch wohl jeder Sachverständige zu dem wesentlichen des Judentums rechnen wird — es ist der Grundpfeiler, auf dem die höchsten religiösen Erkenntnisse und Lehren ruhen —, deshalb hervorgehoben, weil es eines der ältesten und folgenreichsten Erlebnisse des jüdischen Volkes ist, das, wie gezeigt wurde, auch in dem Judentum der Jetztzeit mit ungeschwächter Kraft nachschwingt. Kein anderes Volk, kein anderes Glaubensbekenntnis auf Erden besitzt eine so weit zurückreichende Erinnerung, die noch in der Gegenwart ihre unverminderte Energie betätigen würde. Kann man nun diesem Momente gegenüber einen Unterschied oder Gegensatz zwischen Volks-

frömmigkeit und Schriftgelehrtentum mit mehr Sinn und Recht, als einem bloßen Einfall, oder einer verfehlten Entlehnung aus anderen Gebieten zukommt, geltend machen? Hat sich der Auszug aus Ägypten anders in der Volksfrömmigkeit und anders in dem Schriftgelehrtentum gespiegelt? Es ist der mächtige Strom der mündlichen Überlieferung, der, wenn wir auch keine schriftlichen Zeugnisse, oder, wie der erwähnte christliche Gelehrte sich ausdrückt, keine „direkte Mitteilung“ darüber besäßen, für sich allein jenes Ereignis mit allen daran haftenden großartigen Gedanken durch die Jahrtausende getragen haben würde, und in dessen Wellen alle Unterschiede und Gegensätze verschwinden.

Hier müssen wir nun aber auch auf die Bedeutung hinweisen, welche den Erinnerungszeichen, Bräuchen und Übungen zukommt, die gleich einem Spalier der Überlieferung zur Stütze dienten. Daß sie recht eigentlich das volksmäßige Element bildeten, liegt auf der Hand, soviel auch das Schriftgelehrtentum sie zum Gegenstande der Untersuchung und Verhandlung in den Lehrhäusern machte. Denn die praktische Frömmigkeit ist die Religion des Volkes, dem diese nicht erst durch den Kanal der Gelehrsamkeit zugeführt zu werden braucht, sondern durch leichte Faßlichkeit zusagt und als ererbtes Familienheiligtum teuer ist. Im Judentum sind nun gerade diejenigen Momente, in denen der mehrfach genannte christliche Gelehrte „jene Verengung desselben, die uns dann in Mischna und Talmud entgegentritt“, erblicken zu dürfen glaubt, von Haus aus Elemente der Volksfrömmigkeit gewesen und haben zu deren eisernem Bestande gehört. Sie sind also älter als ihre Projektion in der Mischna und im Talmud, sie haben sich sogar zum Teil unabhängig von der Tora, die dafür keine oder nur geringe Anhaltspunkte bietet, entwickelt. In welchem Maße sie im Volke verbreitet waren, und welchen Ansehens sie sich erfreuten, dafür kann man ein Zeugnis anführen, dem auch die christliche Theologie Beweiskräftigkeit nicht abstreiten wird, nämlich das Neue Testament. Dieses würde das Leben Jesu und der Apostel nicht mit den verschiedenen Zügen praktischer Frömmigkeit ausgestattet haben, wenn dieselben bloß dem Schriftgelehrtentum, dem die Evangelien so schroff entgegen-

treten, angehört hätten, und nicht vielmehr in der Volksfrömmigkeit, auf die Rücksicht genommen werden mußte, zu allgemeiner Betätigung gekommen wären. Dabei handelt es sich um solche Momente, die nur in der Überlieferung begründet sind. Wir führen als Beispiel das Abendmahl an. Das in der Schilderung desselben erwähnte „Eintauchen in die Schüssel“,[10] wie das ebenfalls darin vorkommende Herumreichen des „Kelches“[11] hat keinerlei Begründung in den Vorschriften der Tora über das Passahmahl (weshalb dabei auch das übliche „damit erfüllet werde“ in den Evangelien nicht gebraucht ist), dagegen spielen diese Momente beim „Sseder“, der eben in der Abendmahlsschilderung dargestellt ist, eine wichtige Rolle und beruhen doch nur auf der Überlieferung.[12] Ihrem Gewichte konnten sich also die Evangelien nicht entziehen. Ein anderes Beispiel ist die Pfingstfeier in der Apostelgeschichte.[13] Daß ebenso, wie die Abendmahlsschilderung auf dem „Sseder“ beruht, die „Ausgießung des heiligen Geistes“ sich an die Offenbarung auf dem Sinai (Mattan-Tora) anlehnt, liegt auf der Hand. Nun aber wird in der Tora bei der Feier des Pfingst- oder Wochenfestes ein Zusammenhang derselben mit der Offenbarung nirgends erwähnt, auch wird man nicht behaupten wollen, daß erst die Rabbinen diesen Zusammenhang konstruiert hätten, denn was hätte sie dazu bestimmen sollen, das in der Tora so genau umschriebene Wochenfest auch noch mit der Offenbarung in Verbindung zu bringen, was ja ohnehin seine Schwierigkeiten hat.[14] Vielmehr liegt die Sache so, daß die Rabbinen oder Schriftgelehrten selbst die Beziehung des Pfingstfestes zu der Offenbarung als Volksüberlieferung vorfanden, die durch die neutestamentliche Begründung dieses Festes nur bestärkt wird. Man kann hieran folgende Applikation knüpfen. Die Kirche behauptet bekanntlich, daß die Juden nur zu dem Zwecke erhalten seien, um als Zeugen für die Wahrheit des Christentums zu dienen. Mit größerem Rechte darf das Judentum auf die christlichen Urkunden des Neuen Testamentes als auf klassische Zeugnisse für die Authentie und Kontinuität seiner mündlichen Überlieferung hinweisen.

Wir werden nun aber einen Schritt weiter gehen und

sagen dürfen: wenn die Authentie der jüdischen Überlieferung selbst vom Neuen Testament bezeugt wird, so steht gewiß nichts im Wege, ihr diejenige Bedeutung zuzuschreiben, die sie im Judentum immer, und wie wir nunmehr behaupten können, auch mit wissenschaftlicher Berechtigung, besessen hat: die Bedeutung einer Geschichtsquelle ersten Ranges, die jeder „direkten Mitteilung" an Wert gleichkommt, sie aber an Alter noch übertrifft. Angenommen also, wenn auch keineswegs zugestanden, daß es mit sämtlichen Ergebnissen der modernen Bibelkritik seine Richtigkeit habe, so könnte sie doch nur für die geschriebenen Geschichtsquellen Geltung beanspruchen, nicht aber für die mündliche Überlieferung, die jene ergänzt und etwaige Lücken derselben ausfüllt. Ob aber eine bloß literarische Kritik hier überhaupt zu festen Resultaten gelangen kann, werden wir später sehen. Man hat demnach kein Recht, die Geschichtlichkeit Abrahams, Moses und anderer Persönlichkeiten lediglich aus dem Grunde zu bestreiten, weil wir von ihnen keine „direkten Mitteilungen" angeblich besitzen, noch ist man darauf angewiesen, diese Geschichtlichkeit nach Maßgabe der babylonischen Forschungsergebnisse zu postulieren, sondern hier tritt die mündliche Überlieferung in die Bresche, welche die Kritik in das biblische Schrifttum legt. Die Sache liegt ja auch für den Unvoreingenommenen einfach genug. Angefangen kann die geschichtliche Erinnerung des jüdischen Volkes mit der Niederschrift derselben nicht haben, so wenig, wie sie sich darin erschöpft hat, denn zuerst kommt die Überlieferung und nachher die schriftliche Fixierung, neben der jene, wie wir gesehen haben, noch ihre Wogen fortwälzt. Nun gibt es kein Stück in der Bibel, auch das älteste nicht ausgenommen, das nicht bereits an ältere Persönlichkeiten, Ereignisse oder Vorstellungen, die also nur durch Überlieferung bekannt waren, anknüpfen würde. Nehmen wir das Lied der Debora, das für das älteste Schriftdenkmal angesehen wird.[15] Wenn nun dort von den „Wohltaten des Ewigen, den Wohltaten seiner Führung in Israel" die Rede ist, oder wenn daselbst der Gedanke ausgesprochen wird, „die Freunde Gottes seien wie der Aufgang der Sonne in ihrer Herrlichkeit", oder wenn dort an

die Offenbarung auf dem Sinai erinnert wird, so kann doch das Lied, das kaum zwei Jahrhunderte nach dem Auszuge aus Ägypten gedichtet ist, den Zeitgenossen, für die es bestimmt war, nicht etwas vorgeflunkert haben, sondern muß dabei auf das Verständnis wenigstens der Besten, die allein hervorragende Autoren aller Zeiten ins Auge fassen, gerechnet haben. Wenn nun jene Ereignisse und Vorstellungen anderweitig mit den Persönlichkeiten Abrahams, Moses u. a. verknüpft werden, welcher vernünftige Grund könnte uns bestimmen, der Überlieferung, der eine Debora Glauben schenkte, unsererseits zu mißtrauen und den genannten Personen die geschichtliche Wirklichkeit abzusprechen? Wenn auch das Altertum ohne Zweifel im allgemeinen unkritisch war, so darf man dies sicherlich nicht von der Verfasserin jenes alten Liedes behaupten, die aus dem Wust des „Aktenmaterials“ das ihr die damalige Welt darbot, dasjenige heraussuchte und verewigte, was heute noch als Resultat der reinsten und erhabensten Weltanschauung gilt. Danach wird aber auch der Überlieferung, aus der Debora schöpfte, die Qualität einer durchaus verläßlichen Geschichtsquelle zuerkannt werden müssen. Mit Recht macht M. Joel in einer nachgelassenen Schrift, in der er zunächst von der jetzt geltenden Ansicht gesprochen hatte, daß der reine Monotheismus erst „in den Propheten, welche die Reformation des Josias angebahnt, nicht aber früher anzutreffen“ sei, übereinstimmend mit der obigen Darstellung die Bemerkung: „Aber wie will man sich das Verhalten der genannten Propheten und das Verhalten des Josias vorstellig machen, wenn sie an kein mustergültiges Altertum anzuknüpfen hatten? Gibt es einen Unbefangenen, der aus diesen Propheten herausliest, daß sie sich dessen bewußt waren, ein Neues, früher nie Dagewesenes zu lehren, oder muß man sagen, das Feuer ihres Wortes erhält am meisten Nahrung dadurch, daß sie die Überzeugung hatten, den Mißverstand und die Fälschung der überkommenen Religion durch ihre Reden abzustellen?“[16] Wer die Authentie der jüdischen Überlieferung als einer der schriftlichen Geschichtsquelle ebenbürtigen leugnet, gerät bei dieser Einseitigkeit in Gefahr, sich zu der waghalsigen Behauptung zu versteigen, daß die alten

Propheten die jüdische Religion aus der Pistole geschossen, oder daß sie gleich einem Prestidigitateur, der aus einem vorgewiesenen leeren Hut eine lebendige Ente hervorzieht, unvermittelt die höchsten Erkenntnisse an die Stelle einer inhaltslosen Vergangenheit gesetzt haben. Eine Kritik aber, die zu diesem Resultate der Selbstvernichtung führte, würde allen Ernstes das Kunststück fertig bringen, gleich dem Bürgerschen „Wild- und Rheingrafen" den eigenen Magen aufzufressen.[17]

Die vorstehenden Ausführungen dürften nun wohl die Berechtigung der dieses Kapitel einleitenden Bemerkung dargetan haben, daß Tradition oder mündliche Überlieferung das Wesen der Sache, das hier gemeint ist, nicht adäquat bezeichne. Das Wesen der Sache ist nämlich, daß das in der Tora und den übrigen heiligen Schriften vorliegende Urkundenmaterial die jüdische Religion nicht vollständig zum Ausdruck bringt, und daß dasselbe auch niemals als deren vollständiger Ausdruck betrachtet wurde. Vielmehr wird dasselbe ergänzt durch die im Volksgeiste fortgesetzt sich betätigende Offenbarung, die sich zwar statt der Schrift der mündlichen Überlieferung bedient, die aber demselben Urquell entstammt, aus dem auch die schriftliche Religion hervorgegangen ist. Insoferne ist die Überschrift dieses Kapitels: „Die jüdische Religion als Tradition" mehr im Anschluß an den üblichen Sprachgebrauch, allerdings auch deshalb gewählt worden, um, wie geschehen, die tatsächliche Bedeutung, die der Tradition oder mündlichen Überlieferung im Judentum zukommt, dartun zu können. Der entsprechende Ausdruck aber, durch den diese Seite der jüdischen Religion beleuchtet wird, ist „mündliche Tora", die von der „schriftlichen Tora" unzertrennlich ist.[18]

Dieser Sachverhalt findet in einer vom Talmud[19] mitgeteilten Baraita, die augenscheinlich einen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat, eine lehrreiche Illustration. Ein Heide tritt zunächst an Schammai, sodann an Hillel mit der Frage heran: „Wie viele Toras habt ihr?" Als ihm die Antwort zuteil wird, daß das Judentum auf zwei Toras, der schriftlichen und der mündlichen beruhe, bemerkt er, daß er wohl der ersteren, nicht aber der letzteren Glauben schenke, und verlangt auf

Grund dieser Erklärung, als Proselyt in den Schoß des Judentums aufgenommen zu werden. Schon die Frage an sich, in dem Munde eines Heiden ebenso befremdlich, wie das halbe Zugeständnis, kann nur aus der Strömung der Zeit begriffen werden, die darauf ausging, die historische Einheit der jüdischen Religion als eine Vielheit darzustellen, und die Autorität nur auf die heilige Schrift zu beschränken. Von der gleichen zeitgeschichtlichen Tendenz geht das an die vorgenannten Tannaiten in derselben Reihenfolge gestellte Verlangen eines Heiden aus, ihn unter der Bedingung in den Schoß des Judentums aufzunehmen, daß sie es fertig brächten, ihm „die ganze Tora durchaus“ in dem Zeitraume, während dessen er auf einem Fuße stehen könne, beizubringen. Nur enthält der letztere Fall den versteckten Vorwurf, daß das Judentum zu viel Tora (multum), während der erstere in gleicher Weise ausstellt, daß es zu viele Toras (multa) habe.[20] Um beide Punkte drehen sich bekanntlich die in den Evangelien gegen das zeitgenössische Judentum erhobenen Angriffe, durch welche Tatsache der zeitgeschichtliche Charakter der mitgeteilten Anekdoten bewiesen und zugleich dargetan wird, daß sie, falls sie nicht wirkliche Vorgänge berichten, jedenfalls gut erfunden sind. Wir sehen in ihnen das Wetterleuchten aufzucken, das zwar nicht unmittelbar dem Christentum, aber der Umwälzung vorausging, die dem Entstehen desselben Vorschub leistete. Daß diese Umwälzung die führenden Geister des Judentums unvorbereitet getroffen habe, kann man nach den von ihnen erteilten Antworten, die, so verschieden sie auch im Tone und in der Form sein mögen, in der Sache identisch sind, gewiß nicht behaupten.

Sehen wir für jetzt von der Antwort Hillels ab, der dem Spotte des Heiden dadurch die Spitze bietet, daß er in einer noch kürzeren Zeit, als man auf einem Fuße zu stehen vermag, „die ganze Tora durchaus“ vorträgt, indem er erklärt, daß sich dieselbe in dem Gebote: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ zusammenfassen lasse, während das übrige Kommentar sei.[21] Im Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung ist das Hauptgewicht auf die einhellige Erklärung beider Tannaiten zu legen, daß es zwei Toras, die schriftliche und

mündliche gebe. Das Zugeständnis der Mehrheit bezieht sich natürlich nur auf die Verschiedenheit des Fassungsmaterials, als dessen die eine Tora der Schrift, die andere der mündlichen Überlieferung sich bediene. Dagegen wird durch die Abweisung der Minderwertigkeit der mündlichen Tora im Unterschiede von der schriftlichen die historische Einheit und Unzertrennlichkeit beider auf das entschiedenste dargetan. Dies ist der Sachverhalt, den wir in der vorausgegangenen Untersuchung nachzuweisen versucht haben, und dieser Nachweis kann wohl keine bessere Bestätigung finden, als von seiten der genannten führenden Geister, in deren Leben und Lehren mehr als ein Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels der ganze Verlauf und Bildungsgang der jüdischen Religion noch einmal zusammengefaßt ist und sich am glänzendsten manifestiert. Wie ihr Leben selbst ein einheitliches und festgefügtes war, so haben sie auch durch ihre Lehre dem nachmals unternommenen Versuche, die Einheit der jüdischen Religion zu spalten, den Geist gegen den Buchstaben, die Volksfrömmigkeit gegen das Schriftgelehrtentum, das Alte gegen das Neue auszuspielen, um durch diese Zersetzungstätigkeit das Judentum aufzulösen und selbst Neues an die Stelle des Alten setzen zu können,[22] kräftig und erfolgreich vorgebaut, und es ist ihr und ihrer Schüler Verdienst, daß das Judentum nicht mit dem Heiligtum in Jerusalem zugleich eine Ruine geworden ist, sondern noch in der Gegenwart als eine einheitliche „lebendige Religion“[23] besteht und standhält. Eduard Zeller bemerkt in seiner Abhandlung „Über Ursprung und Wesen der Religion“, nachdem er die Berechtigung der Deutschen auf diesen Namen trotz der zwischen den alten und gegenwärtigen Trägern desselben bestehenden mannigfachen Verschiedenheiten dargetan, und die Identität eines Menschen trotz der im Verlaufe seines Wachstums in ihm vorgehenden Veränderungen als ausgemacht hingestellt hat, mit vollem Rechte: „Nach dem gleichen Gesichtspunkte ist auch die Frage zu beantworten, ob jemand heutzutage noch einer Religion angehöre, die vor Jahrtausenden ins Leben getreten ist. Diese Frage ist dann zu bejahen, wenn sein religiöses Leben von einer geschichtlichen Strömung getragen wird, welche sich von den Anfängen jener Religion

ununterbrochen in die Gegenwart fortsetzt."[24] Dies ist im gegenwärtigen Judentum nachweisbarer als in irgend einer anderen Religion der Fall. Während die Anfänge dieser sich in den Nebel der Sage verlieren, aus dem sich kaum ein geschichtlicher Kern kristallisieren läßt, sind sie im Judentum immer gegenwärtig, unmittelbare Erlebnisse geblieben, und der Satz aus der Passah-Hagada: „In jedem Zeitalter soll der Mensch sich so betrachten, als ob er selbst aus Ägypten gezogen wäre,"[25] ist nur eine Resonanz der tatsächlichen, nie unterbrochenen Wirklichkeit. Die „geschichtliche Strömung" aber, von welcher das Judentum und selbst die Tora getragen wird, ist die Überlieferung, die mündliche Lehre, deren literarischer Niederschlag der Talmud ist.[26]

Die wissenschaftliche Darstellung von dem Wesen und dem Geiste des Talmud ist schon darum eine der Hauptaufgaben der jüdischen Apologetik, weil innerhalb der christlichen Theologie erst in der letzten Zeit hie und da ein schwacher Versuch gemacht, aber noch immer nicht mit dem rechten Ernst an die Aufgabe gegangen wird, denselben wissenschaftlich zu erkennen. Das bequeme Verurteilen ist ihm gegenüber noch immer beliebter, als das schwierigere Beurteilen. Aus den Evangelien hat das Christentum die Feindseligkeit gegen die Pharisäer oder Schriftgelehrten, die im Talmud das Wort führen, als ein altes und wesentliches Erbstück übernommen, die Feindseligkeit hat sich dann im Laufe des Mittelalters bis zum blinden Haß gesteigert, und je weniger man den Talmud kannte, desto populärer ward der Eifer, ihn zu verlästern.[27] Unerklärlich ist ja die Gegnerschaft des Christentums gegen den Talmud nicht, denn dieses muß die mündliche Lehre, dessen Bollwerk der Talmud ist, beseitigen, um seine direkte Abstammung aus dem Alten Testamente, auf die es Anspruch erhebt, geltend machen zu können. Aber es handelt sich hier nicht darum, eine fremde Position anzugreifen, sondern die eigene mit wissenschaftlichen Argumenten zu behaupten. Zu diesem Zwecke ist ein näheres Eingehen auf den Talmud notwendig, wobei vorausgeschickt werden muß, daß nicht alles Talmud ist, was im Talmud steht — was schon Jehuda Halevi am Ende des dritten Kapitels des „Kusari" hervor-

hebt —, denn dieser ist im Laufe der Zeit die Ablagerungsstätte für allerlei Nebensächliches und Antiquiertes geworden, was nicht geeignet ist, den Grundcharakter und Geist desselben, worauf es uns hier allein ankommt, zu veranschaulichen. Wenn mit Recht verlangt wird, daß man nicht die Austreibung böser Geister als zum Wesen der Evangelien gehörig betrachte, so wird man mit noch größerem Rechte für ein so kolossales Schriftwerk, wie der Talmud ist, das Zugeständnis fordern dürfen, daß er nicht für alles und jedes in ihm Abgelagerte, seinen prinzipiellen Standpunkt gar nicht Berührende, verantwortlich zu machen ist.

Denn der Talmud ist vor allem ein Prinzip. Dieses besteht in der Grundanschauung, deren Darstellung den Inhalt dieses Kapitels bildet, daß die schriftliche Lehre, die Tora, sich auf die mündliche stützt, die jene ergänzt und fortbildet, da auch die mündliche Lehre der Ausfluß derselben göttlichen, nie unterbrochenen Einwirkung ist, der die Tora ihre Entstehung verdankt. Am prägnantesten kommt diese Fundamentalanschauung des Talmud zum Ausdruck, wenn selbst von den sich widersprechenden Entscheidungen der einander bekämpfenden Lehrhäuser Hillels und Schammais gesagt wird: „Diese wie jene sind Worte des lebendigen Gottes.“ [28] In diesem bekannten Satze kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß der Lehrinhalt der jüdischen Religion in der Bibel nicht abgeschlossen ist, sondern sich fortwährend erneuert und erweitert und vertieft. Dazu bedarf es des Meinungsaustausches, des Aufeinanderplatzens der Geister im heiligen Streite um die Wahrheit, die das „Siegel Gottes“ [29] ist. Dieser Streit, wie er von den Lehrhäusern Hillels und Schammais mit besonderem Nachdruck geführt wurde, und der durch die Blätter des Talmud rauscht, war und ist deshalb das Lebensprinzip des Judentums, er hat es davor bewahrt, in unverstandenen und unverständlichen Formeln und starren, gemütlosen Glaubenssätzen zu versteinern. Einen anderen Sinn, als in dem erwähnten Fundamentalsatze von der Einheit und Gleichwertigkeit der schriftlichen und mündlichen Lehre enthalten ist, kann auch der talmudische Ausspruch nicht haben, daß Gott bereits dem Moses die nachmaligen Folgerungen aus der Tora,

die Aufschlüsse der Schriftgelehrten und was diese Neues sagen würden, gezeigt habe.[30] Oder die andere Fassung: Gott habe schon dem ersten Menschen alle künftigen Geschlechter, deren Forscher, Weise und Führer gezeigt, wobei besonders R. Akiba, dessen Bedeutung für die Anerkennung dieser Grundanschauung wir im ersten Kapitel dargetan haben, hervorgehoben wird.[31] Diese und ähnliche Äußerungen wollen nichts anderes besagen, als daß die schriftliche und die mündliche Lehre auf den gleichen Ursprung, den „Einen Hirten" zurückgehen.[32] Wie sich diese Vorstellung in die Praxis umsetzte, mögen einige Beispiele dartun.[33] Laut rabbinischer Bestimmung wird dem gottesdienstlichen Vortrage der Estherrolle der Segensspruch vorausgeschickt, in dem dieser Vortrag als göttliches Gebot bezeichnet wird. Nun kommt bekanntlich im Buche Esther der Name Gottes nicht einmal vor, und im allgemeinen widmet man jenen Segensspruch nur solchen Geboten, die in der Tora vorgeschrieben sind. Trotzdem nahmen die Vertreter der mündlichen Lehre keinen Anstand, den Vortrag des Buches Esther im Namen Gottes vorzuschreiben, indem sie, wie der Talmud bemerkt, anknüpfend an einen in dem genannten Buche vorkommenden Satz erklärten, daß das himmlische Beth-Din (Senat) die Verfügung des irdischen bestätigt habe.[34] Entkleidet man diesen Satz seiner poetischen Fassung, so gibt er die nüchterne Anschauung wieder, daß der in der schriftlichen Lehre waltende Gottesgeist auch in der mündlichen Lehre und deren Vertretern fortwirke. Von dieser Anschauung ausgehend hat man sich auf die Bestätigung des himmlischen Beth-Din auch bezüglich anderer Bestimmungen des irdischen berufen.[35] Insbesondere reklamierte das Synedrion in Jerusalem für sich das Recht der Ansetzung der Monatsanfänge, sowie der Bestimmung der Festzeiten, und es ist von keiner Relevanz, wenn diese Vollmacht und andere Gerechtsame aus der Tora abgeleitet werden.[36] Derartige Begründungen der rabbinischen Befugnisse aus der Tora sind bloße Anlehnungen, und verfolgen den Zweck, die Einheit der schriftlichen und mündlichen Lehre zu bekräftigen. In Wahrheit ergab sich vom Standpunkte dieser Einheit aus das Verfügungsrecht der Vertreter der mündlichen Lehre von selbst.

Ihnen ist das Lehr- und Richteramt von Gott anvertraut, und ihre Entscheidungen sind selbst dann anzuerkennen, wenn sie, wie hyperbolisch gesagt wird, Rechts für Links, oder Links für Rechts ausgeben.[37] In gleicher Weise ist es ihnen von Gott anheimgegeben, zu bestimmen, an welchem Tage die Arbeit verboten oder erlaubt, und welcherlei Arbeit verboten oder erlaubt sein solle.[38] Die gesamten eherechtlichen Bestimmungen, die so tief in das im Judentum mit besonderer Heiligkeit umgebene Familienleben eingreifen, beruhen auf dem Grundsatze, daß, wer eine Ehe schließt, dies im Sinne der Rabbinen tue, wie denn die eheliche Verbindung herkömmlich „nach dem Gesetze Moses und Israels" erfolgt.[39] Die Formel drückt in prägnanter Weise aus, wie die gesetzgeberische Arbeit keineswegs mit Moses abschließt, sondern im Volke Israel sich fortbildet. Diese Anschauung hat dazu geführt, daß man selbst Körperstrafen und sogar die Todesstrafe, auch ohne daß man sich dafür auf die Tora zu berufen vermochte, verhängte, wenn solche Maßnahmen nach Einsicht der zuständigen Behörde im Interesse der Religion erforderlich waren.[40] Man ging noch weiter, indem man dem Beth-Din selbst die Befugnis zuerkannte, unter gewissen Umständen eine Bestimmung der Tora aufzuheben, oder, wie der Kunstausdruck lautet, aus derselben herauszureißen, wobei man sich zwar auf das Prozeßverfahren in Geldsachen beschränkte,[41] aber es liegt auf der Hand, daß auch andere rabbinische Maßnahmen, auf die wir bereits im ersten Kapitel hingewiesen haben, wie die Aufhebung der Wirkungen des Brachjahres u. dgl. m. nicht unternommen worden wären, wenn die Vertreter der mündlichen Lehre nicht von dem Bewußtsein, die von Gott berufenen Fortbildner der schriftlichen zu sein, erfüllt gewesen wären. Dieses Bewußtsein kommt im Talmud zum Ausdruck und macht dessen wahres Wesen aus. Es ist aber nicht etwas Neues, ein unbegründeter Rechtstitel, den sich die Rabbinen oder Pharisäer angemaßt hätten, um als schlechte Sachwalter das Erbgut Israels, die Tora, zu verwahrlosen und zu verdunkeln, wie die Evangelien vorgeben und christliche Theologen noch vielfach behaupten. Wir verweisen in dieser Hinsicht auf eine von uns veröffentlichte Schrift, in der wir eine

ganze Reihe christlicher Theologen und ihre Darstellungen oder vielmehr Entstellungen des vorchristlichen Judentums haben Revue passieren lassen,[42] und wollen hier nur zeigen, wie einer der protestantischen Apologeten, Herm. Schultz, in seinem in zweiter Auflage vorliegenden „Grundriß der christlichen Apologetik“ [43] sich zu dem Gegenstande stellt, der den Inhalt dieses Kapitels bildet. Er sagt: „Hillels Gestalt, in der frommen Sage verklärt, ist nicht mit Unrecht ein Lieblingsthema der neujüdischen Apologeten.“ [44] Daß Hillel in der frommen Sage verklärt sei, ist ohne Bedenken zuzugeben, es hervorzuheben, bietet im übrigen der Satz nicht den geringsten Anlaß. Unser Autor sagt aber auch: „Christlich fromm sein heißt, das eigene Verhältnis zu Gott durch Jesus und die von ihm geoffenbarte vollkommene Gemeinschaft mit Gott bedingt sein lassen.“[45] Hier darf doch wohl die Wissenschaft fragen: Ist denn Jesus nicht in der frommen Sage verklärt? Auf welches Argument hin kann die Wissenschaft der Person Jesu „die von ihm geoffenbarte vollkommene Gemeinschaft mit Gott“ zusprechen, und sie Hillel verweigern? Die Frage drängt sich um so mehr auf, als der genannte Autor im Anschluß an die Besprechung Hillels das folgende summarische Urteil fällt: „Auch in den besten dieser rabbinischen Lehrer ist kein Hauch von prophetisch-religiöser Genialität oder von volkserlösender Liebe. Sie bauen mit juristischer Spitzfindigkeit eine Schattenwelt von erträumten Rechtsverhältnissen auf Grundlage der Tora. Ihre Autorität ist die Tradition und der mit allegorischer Willkür und doch nach Regeln gedeutete Schriftbuchstabe.“[46] Deutlicher, als durch die vorstehende Zusammenstellung, kann wohl nicht dargetan werden, wie die christliche Apologie zweierlei Maß handhabt. Die ganze jüdische Vergangenheit muß durch die angeführte, wie wir teils bereits gezeigt haben, teils weiter zeigen werden, vollständig unhistorische Charakteristik heruntergedrückt werden, um Jesus zur Folie zu dienen! Dabei geht der genannte Gelehrte im Eingange dieser Untersuchung von der Prämisse aus:[47] „Das Christentum ist ohne den mütterlichen Boden der frommen Gemeine Israels und ohne die Grundlage der früheren Offenbarung und der heiligen Schrift überhaupt nicht zu verstehen.“ Das heißt doch mit

anderen Worten: erst das Christentum hat das Judentum, seinen „mütterlichen Boden“, verstanden, aber das Judentum hat sich selbst nicht verstanden! Man braucht sich diesen Gallimathias nur einmal unbefangen anzusehen, und man wird ihn auch als solchen erkennen. Trotzdem bildet er eine der hauptsächlichsten Accoucheurkunstgriffe, mittels deren die christliche Theologie das Christentum von dem „mütterlichen Boden“ des Judentums in doppeltem Sinne entbindet. Es gehört eben zur Fortfristung dieser seltsamen Hebammenkunst, die sich noch dazu einen wissenschaftlichen Anstrich gibt, der gänzliche Mangel an Verständnis für dasjenige, was der Faktor der Tradition für die Erkenntnis des Judentums bedeutet, deswegen war es nötig, ihr (die nur ganz wenige christliche Theologen zu begreifen und zu würdigen anfangen)[48] die ausführliche Untersuchung des gegenwärtigen Kapitels zu widmen.

Auf Grundlage ihrer Ergebnisse darf man also sagen: Die Rabbinen oder Pharisäer haben sich keineswegs eine neue Stellung mit neuen Ansprüchen und Rechten angemaßt, sondern sie haben nur eine alte Stellung rechtmäßig behauptet, sie sind die befugten Rechtsnachfolger einer älteren Lehrerkategorie, ein letztes Glied der Traditionskette, die mit wenigen nüchternen, aber den historischen Sachverhalt wiedergebenden Worten im Anfang der „Sprüche der Väter“[49] angegeben ist, und die bis auf Moses zurückgeht. Von Anmaßung und Hochmut, welche die Evangelien ihnen zuschreiben, kann bei ihnen schon gar nicht die Rede sein, denn seitdem Moses von der Schafherde hinweg zum Lehrer und Führer Israels berufen ward, sind seine Nachfolger, und nicht am wenigsten die tonangebenden Pharisäer, Männer niederen Standes, Arbeiter und Handwerker, gewesen. Auch dies ist eine traditionelle Tatsache, deren Gewicht sich selbst die Evangelien so wenig entziehen konnten, daß sie auch Jesus mit Angehörigen derselben Kategorie, mit Fischern und Zimmerleuten, umgaben. Was aber trotz ihrer bescheidenen Stellung in den Rabbinen gleichwohl als eine Macht von großer Bedeutung zu Einfluß und Wirksamkeit gelangte, das war das Bewußtsein, daß sie kraft der Tradition das Lehramt in demselben Geiste und mit demselben Rechte

ausübten, wie es einst Moses ausgeübt hatte.[50] Wenn Moses, wie bereits bemerkt wurde, in der Sprache der Rabbinen schlechtweg „unser Lehrer“ heißt, wie sie selbst von ihren Schülern ebenfalls angesprochen wurden, so ist diese Titulatur nicht etwa aus der späteren Zeit in die frühere unrechtmäßig übertragen, sondern es ist damit das traditionelle Verhältnis und das Wesen der Stellung ausgedrückt, die Moses einnahm, die aber auch die Rabbinen behaupteten. Selbst die Autorität der Tora beruhte nur auf der Tatsache, daß das Volk sich mit ihr eins wußte, seinen eigenen Geist darin verklärt sah und in ihrem reinen Spiegelbilde sich, d. h. sein besseres Selbst, wiedererkannte, deshalb war sie aber auch gleich der Entwicklung des Volkes selbst niemals etwas Abgeschlossenes,[51] sondern blieb in einem steten Werdeprozeß begriffen, und wenn der vorhin erwähnte christliche Apologet der Ansicht ist, daß auch in den besten der rabbinischen Lehrer „kein Hauch von prophetisch-religiöser Genialität“ zu finden ist, so steht dagegen das Wort Hillels: „Überlass' Israel nur sich selbst: sind sie keine Propheten, so sind sie doch Kinder von Propheten“,[52] womit er sagen wollte, daß die Religion im Volke Israel, aus dessen Schoße sie hervorgegangen, stets von neuem sich offenbare, stets zu neuem Leben sich verjünge. Dieser Prozeß ist es, der im Talmud zum Ausdruck gelangt. „Ohne den Talmud wäre die hebräische Bibel in Wahrheit das alte Testament, d. h. ein veraltetes und überwundenes. Der Talmud hat dafür gesorgt, daß das alte Testament immer jung, immer modern bleibt, er erhält es in ewigem Flusse, so daß keine Stagnation eintritt, daß es nicht verhärte und verknöchere.“[53] Bousset hat demnach ganz recht mit seiner bereits erwähnten Behauptung: „Das Schriftgelehrtentum ist das Judentum“,[54] aber es ergeht ihm ähnlich wie Bileam, er wollte damit einen Tadel über das Judentum aussprechen, und er hat ihm einen Lobspruch gewidmet. Denn dieser Satz bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß das Schriftgelehrtentum kein trockenes Scholiastentum ist, und daß es auch nicht in diesem Verhältnis zur Tora steht. Das Schriftgelehrtentum wird nicht durch Männer repräsentiert, für welche die Tora das Werk eines antiken Autors war, dessen Verständnis durch ein müh-

sames Zusammentragen von Wort- und Sacherklärungen, wie von historischen und literarischen Notizen zu erleichtern sie als ihre alleinige Aufgabe betrachtet hätten — obwohl sie auch durch diese Tätigkeit eine Fundgrube für die wissenschaftliche Erkenntnis des alten Schrifttums geschaffen haben, deren Reichtum kaum gekannt, geschweige gehoben ist —, sondern diese Männer werden erst dann richtig verstanden, wenn man darauf aufmerksam wird, daß, wie sie selbst in der Tora lebten, diese auch erst in ihnen und durch sie Leben gewann und zur vollen Wirklichkeit und Ausgestaltung gelangte. Denn das Judentum wäre nicht mosaisch, wenn es nicht rabbinisch wäre, es ist ein und derselbe Herzschlag, ein und derselbe Puls, der in der Tora wie im rabbinischen Schrifttum sich fühlbar macht, die Tora wäre vergessen und abgestorben,[55] wenn nicht das Schriftgelehrtentum Geist von ihrem Geiste gewesen wäre und sie als ein Lebendiges erhalten hätte. Dafür sollte ihm auch das Christentum dankbar sein, es ist aber eine wenig dankbare Ausdrucksweise, wenn Bousset in der bereits angeführten Stelle sagt, daß das Schriftgelehrtentum sich die „Herrschaft im Judentum erobert“ habe. Man darf wohl fragen, weshalb diese Männer, die ein Leben der Entsagung führten, hätten auf Eroberung ausgehen, und mit welchen Mitteln sie in ihrer bescheidenen Stellung hätten dieselbe bewerkstelligen sollen! Wir reden natürlich hier nicht von dem politischen Parteigetriebe aus der Zeit der hasmonäischen Könige, das nur temporäre Bedeutung besitzt, für den Bestand des Judentums als Religion aber von keinem Belang ist. Herr Bousset will bei der Darstellung des vorchristlichen Judentums nicht von dem jetzigen Judentum ausgehen, weil er bezweifelt, „daß das Judentum der Jetztzeit im wesentlichen dasselbe mit dem der Vergangenheit geblieben sei,“ über welchen Zweifel wir ihn bereits beruhigt zu haben glauben. Aber er hat sich keine grauen Haare darüber wachsen lassen, daß er das Schriftgelehrtentum über den Leisten des mittelalterlichen und modernen Klerikalismus schlägt, und nach der Art, wie Papsttum und Kirche von jeher als die größten Machtfaktoren sich geltend zu machen strebten, auch von dem Schriftgelehrtentum sagt, daß es die Herrschaft erobert habe. Durch derartige

bewußte oder unbewußte Übertragungen fremder Maßstäbe auf das Schriftgelehrtentum verstellt man sich den Einblick in das Wesen desselben wie in das Wesen des Talmud. Gerade umgekehrt darf man von dem Schriftgelehrtentum behaupten: Es hat jede Herrschaft gebrochen oder vielmehr keine aufkommen lassen, es hat in dem jüdischen Volke den Sinn für Freiheit und Selbständigkeit aufs höchste entwickelt und seinen Geist aufs äußerste geschärft, geklärt und angespannt, und wenn die Kirche während des ganzen Mittelalters über die Verstocktheit und Hartnäckigkeit der Juden klagt, weil sie ihren alten Glauben nicht mit dem neuen, den einigen Gott nicht mit dem dreieinigen vertauschen wollten, so ist es einzig und allein das Schriftgelehrtentum, dem dieser Erfolg — mag man ihn nun vom Standpunkte des Judentums als ein Verdienst, oder vom Standpunkt der Kirche als eine Schuld bezeichnen — beizumessen ist. Jedenfalls ist er ein Erfolg, der seinesgleichen nicht in der Geschichte hat. Und wie ist er zu *erklären?* Dieses Problem kann doch die Wissenschaft nicht von der Hand weisen. Dadurch freilich ist es nicht zu lösen, daß man den Geist des Schriftgelehrtentums in dem Streite Hillels und Schammais über das am Feiertag gelegte Ei ausgedrückt findet und diesen Fund, wie die Henne das Ei, laut begackert. Aus diesem Ei und dem Streite darüber ist allerdings die Ausdauer, Widerstandskraft und Überzeugungstreue, die das jüdische Volk seit Jahrtausenden bewiesen hat, nicht zu erklären. Man darf eben nicht übersehen, daß alles Große in Kleines und Kleinstes sich verästelt, wie die mächtige Eiche zarte Wurzelfäden unter der Erde und schwanke Zweige in der Krone ausbreitet. Aber weder diese noch jene machen das Wesen der Eiche aus. So auch mit dem Schriftgelehrtentum. Sein wahrer Geist ist der messianische Geist Jesajas, „der Geist des Ewigen, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und Furcht des Ewigen."[56] Wenn man in der Geschichte des jüdischen Volkes den Kommentar zu seiner Religion erblickt, wie seine Religion den Kommentar zu seiner Geschichte bildet, dann wird man unschwer einsehen, daß mit der vorstehenden Behauptung nicht zu viel gesagt ist. Denn weniger prophetisch, aber nicht minder wahr ausgedrückt

ist dieser Geist der Geist der Unabhängigkeit und Selbständigkeit, der auf keine Autorität schwört, der seine Freiheit keinem Machtgebot opfert, dessen Lebensluft Denken, Forschen und Erkennen ist. Und eben dieses ist es, was das Wesen des Talmud ausmacht. Aus dieser seiner Natur erklärt sich, daß der Talmud die wirksame Vorschule für zahlreiche Denker gewesen ist, die mit seltener Kühnheit und Freimütigkeit, aber auch gründlich und tiefsinnig das Wesen Gottes und der Dinge sich zurechtlegten, und die, wie MAIMONIDES, IBN GEBIROL, KRESKAS, in der Geschichte der Philosophie keinen unrühmlichen Platz einnehmen. Auch SPINOZA hatte ohne Zweifel den Denkübungen, zu welchen das Talmudstudium anregt, viel zu verdanken. „In diesen Übungen" — sagt der neueste Biograph Spinozas, J. FREUDENTHAL, — „liegt die Stärke dieses Studiums, das den Verstand schärfte und die Schüler vor der Stumpfheit bloßen Gedächtniskrames bewahrte. Spinoza soll, kaum fünfzehnjährig, durch überraschend kluge Fragen und Bemerkungen, auf welche seine Lehrer, gewiegte Kenner des jüdischen Schrifttums, keine befriedigende Antwort zu geben wußten, ihre Bewunderung und die Hoffnung erweckt haben, daß er einst eine Zierde des Judentums sein werde. Er ist es geworden, aber in ganz anderem Sinne als man erwartet hatte."[57] Erwägt man nun, daß das Studium des Talmud keine Fachgelehrsamkeit war, sondern ebenso wie die Beschäftigung mit der Bibel, und in noch höherem Maße von jedermann gepflegt wurde, so wird man zugeben, daß es wesentlich die Vertrautheit mit dem Talmud ist, worauf die Anhänglichkeit der Juden an ihre Religion, ihre Überzeugungstreue, ihre Neigung, sich über die höchsten Probleme Klarheit zu verschaffen, wie ihre Abneigung gegen jeden dogmatischen Zwang, andererseits aber auch ihre Auffassungs- und Anpassungsfähigkeit, wie ihre Anstelligkeit und Versatilität zurückzuführen sind. Lossagungen von ihrer Religion, wozu so vielerlei verlockt, bilden gleichwohl bei den Juden nur Ausnahmen und stellen als solche die im allgemeinen bewährte Standhaftigkeit in ein um so helleres Licht.[57a] Zur Erklärung derselben ist aber noch in Betracht zu nehmen, daß der Talmud sich nicht bloß an den Verstand, sondern durch seinen hagadischen Einschlag — der in dem weiten Gebiete

des Midrasch seine ausschließliche Pflege findet — sich auch an Herz und Gemüt wendet. Wer könnte den Reichtum an sinnigen Gleichnisreden, an Tröstungen und Ermahnungen, an feinen Beobachtungen, an erheiternden Witzworten, an tiefgründigen Erfahrungssätzen und Lebensregeln, wie an zarten Winken und Andeutungen für den Umgang mit Menschen und eine gesittete Lebensführung ermessen, diesen Reichtum, der im Talmud und in den rabbinischen Schriften aufgehäuft ist, und dem auch die Evangelien ihre reizvollsten Stellen entlehnt haben![58] Die Versenkung in diese Literatur konnte nicht anders als in hohem Grade veredelnd wirken. Richtig bemerkt FREUDENTHAL: „Und auch die sittliche Kraft der niederen Klassen des jüdischen Volkes ist nicht zu unterschätzen. Alle Erniedrigung und Verfolgung haben diese Kraft nicht zu brechen vermocht. Zahllose Beispiele der Liebe und Treue, der Weltentsagung und Selbstaufopferung, auch von den niedrigst stehenden Juden geübt, weist die Geschichte, besonders im Mittelalter, auf. Ganze Gemeinden haben Vermögen, Vaterland und Leben aufgegeben, um ihrer Religion treu zu bleiben. Tausende haben still und ergeben um Gottes willen das Härteste erlitten. Kein der Geschichte dieses Volkes Kundiger wird leugnen, daß es trotz aller ihm anhaftenden Fehler vor keinem anderen zu erröten braucht.“[59] Diese ganze reiche Entfaltung der erhabensten sittlichen Betätigungen ist aber nichts anderes als der ausgemünzte Talmud, der seinerseits nur die ausgemünzte Tora ist. Diese beiden Faktoren, die schriftliche und die mündliche Lehre, die Bibel und die Tradition, bilden vereinigt und von Haus aus den Fruchtboden, aus dem die jüdische Religion in steter Entwicklung hervorgegangen ist. Man gewinnt eine gänzlich falsche Vorstellung, wenn man das Verhältnis so auffaßt, als ob hier, wie auf der Erdoberfläche, nacheinander eine spätere Schichte sich über die früheren gelagert, eine jüngere Vegetation die ältere, angeblich die schlechtere die bessere, überwuchert habe, so daß die Geschichte der jüdischen Religion seit den ältesten Propheten eine absteigende Linie stetig zunehmender Vergröberung und Verkümmerung verfolge, und ihr Verlauf etwa dieser wäre: Zuerst aus einer inhaltsleeren Vergangenheit mit plötzlichem Anlauf auf die Höhe

der ältesten Propheten, und von dieser Höhe im Sturmschritt herunter zu den so übel beleumundeten Ezechiel, Esra und den Schriftgelehrten! Diese Vorstellung, von der christlichen Theologie so lange verhätschelt, wird man sich doch endlich entschließen müssen, aufzugeben. Denn diese Vorstellung erklärt erstens nicht, wie das Christentum aus dem so verkümmerten „mütterlichen Boden“ des Judentums hat entstehen können, da doch ein schlechter Boden in aller Welt keine guten Früchte gibt. Diese Vorstellung erklärt zweitens nicht, wie das Judentum bis auf die Gegenwart als „lebendige Religion“ sich hat erhalten können. Endlich erklärt diese Vorstellung drittens weder die Anfänge der jüdischen Religion noch ihre Entwicklung bis zu den alten Propheten. Mit dem ersten Punkte haben wir uns hier nicht zu beschäftigen, dagegen erklären sich die beiden anderen Punkte durch die in diesem Kapitel durchgeführte Untersuchung, deren Ergebnisse wir dahin resumieren: Gott hat dem jüdischen Volke, wie keinem anderen, die einzigartige, nie in ihm untergegangene, religionsbildende Kraft eingeflößt, deren Beurkundung die schriftliche und im Wege der Überlieferung die mündliche Lehre bildet. Nur aus beiden zusammengenommen, aus der Tora und dem Talmud, kann man eine richtige Vorstellung von der religionsbildenden Kraft des jüdischen Volkes und dem Wesen des Judentums gewinnen. Nachdem wir somit in den beiden vorstehenden Kapiteln die Grundlagen kennen gelernt haben, von denen aus der Aufbau und die Entwicklung der jüdischen Religion sich vollzogen hat, werden wir nunmehr den Ausstellungen, die man an ihr macht, und auf welche hin man sie als einen vom Christentum überwundenen Standpunkt erklärt, unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Drittes Kapitel.

Die jüdische Religion in nationaler und universalistischer Hinsicht.

Eine der hauptsächlichsten Ausstellungen, die von christlicher Seite an der jüdischen Religion gemacht werden, besteht darin, daß sie unter dem Banne nationaler Beschränkung stehe. Im Zusammenhange damit wird von derselben Seite geltend gemacht, daß erst das Christentum die Religion von diesem Banne erlöst habe. Bevor wir diese Behauptungen auf ihre Richtigkeit prüfen, dürfte es sich empfehlen, die Differenz dieser Standpunkte festzustellen. Daß z. B. die Tora bei dem Verbote zu töten beabsichtigt habe, nur das Leben der israelitischen Volksgenossen in Schutz zu nehmen, ist auch von denen nicht behauptet worden, die den Partikularismus der jüdischen Religion am kräftigsten betonen. Ebensowenig, daß erst das Christentum dieses Verbot auf den Schutz aller menschlichen Kreatur ausgedehnt habe. Derartiges zu behaupten wäre auch lächerlich, da selbst in der Bergpredigt die von der alten angeblich verschiedene neue Auslegung des erwähnten Verbotes nicht in diesem Sinne angegeben wird.[1] Man ersieht hieraus, daß der Vorwurf nationaler Beschränkung unter allen Umständen sich selbst beschränken muß. Das Verbot zu töten war jedenfalls niemals in nationalem Sinne gemeint, und ist auch niemals so verstanden worden. Ebenso verhält es sich mit zahlreichen anderen Vorschriften, was nicht erst nachgewiesen werden muß. Verweilen wir indes noch einen Augenblick bei dem erwähnten Verbote. Wenn dadurch das Leben aller menschlichen Kreatur als heilig und unantastbar hingestellt wird, was ja auch aus anderen Stellen der Tora hervorgeht,[2] mußte dann nicht, als es dem Volke Israel eingeschärft wurde, diesem zugleich der Begriff der Menschheit überhaupt als ein heiliger zu Bewußtsein kommen? Stade in seiner „Geschichte des Volkes Israel“[3] meint, daß der Begriff

der Welt als eines Universums dem alten Israel fremd gewesen wäre, weil „sein geistiger Blick höchstens noch die Nachbarländer Kanaans umspannt“ habe. Aber Welt und Menschheit sind doch weder geographische noch quantitative Begriffe, ein Stück Welt spiegelt das Universum und der einzelne Mensch die Menschheit wieder. „Jeder Mensch“ — sagt Paulsen sehr richtig — „erlebt in gewisser Weise das Leben des ganzen Menschengeschlechts.“ [4] Diesem Gedanken werden wir auch in dem jüdischen Schrifttum begegnen. Alles braucht überdies dem denkenden Menschen nicht haarklein gesagt zu werden. Vieles sagt er, wenn ihm einmal ein keimfähiger Gedanke beigebracht ist, sich selbst, wie es bei dem biblischen Spruchdichter heißt: „Gib dem Klugen und er wird noch klüger werden, gib dem Gerechten und er wird an Wissen zunehmen.“ [5] Wie also auch immer dem Volke Israel die Anregung gekommen sein mag, über die nationale Bannmeile hinauszublicken, und den Menschen überhaupt in Betracht zu ziehen, sobald einmal diese Anregung Boden gefaßt hatte, mußte sie Früchte tragen, der Wirkungskreis des religiösen Empfindens konnte für den denkenden Israeliten nicht auf sein Volk beschränkt bleiben, sondern mußte für ihn die ganze Menschheit, ja die ganze Welt umschließen. Ist diese Anregung durch das Verbot zu töten erfolgt, so hat dasselbe das fruchtbarste Leben hervorgebracht. Daß dies frühzeitig geschehen sein muß, bezeugt am besten die Tatsache, daß die hebräische Sprache ein dem griechisch-römischen Barbar gleichbedeutendes Wort als geringschätzige Bezeichnung der übrigen Völker nicht hervorgebracht hat, sowie, daß eine so schroffe Zweiteilung der Menschheit, mit der selbst Plato die Hellenen der großen nichthellenischen Welt gegenüberstellt, in dem Schrifttum des Volkes Israel nicht vorkommt. Denn das Wort גּוֹי (Goj) pl. גּוֹיִם (Gojim) hat nichts Anstößiges, da ja die Bibel dieses Wort oft im besten Sinne, so bei der Abraham erteilten Verheißung Gottes, daß er ihn zu einem großen Volke machen werde, gebraucht, und da sie ferner der engeren Nachkommenschaft Abrahams so wenig einen Vorzug einräumt, daß sie vielmehr hinzufügt: „Es werden durch dich gesegnet werden alle Familien der Erde.“ [6] Merkwürdig ist, daß Schill in seinem „Lehrbuch der

Apologetik" „die schon Gen. 12,3 (die soeben angeführte Stelle) und später oft kundgegebene Universalität des Standpunktes" hervorhebt, aber zugleich bemerkt, daß dieselbe „gegen den Partikularismus der Juden und aller alten Völker einzig dasteht".[7] Wir würden sagen, daß dieser Versuch, das erste Buch der Tora gegen die Juden aufzurufen, denen allein doch die Erhaltung desselben zu danken ist, auch einzig dastehe, wenn er nicht vielmehr, wie schon im zweiten Kapitel gezeigt wurde, für die christliche Theologie typisch wäre. Daß allerdings das jüdische Volk sich in bewußten Gegensatz zur übrigen Menschheit (wohlverstanden nur in seinen religiösen und ethischen Bestrebungen) stellte, ist aus zahlreichen Stellen der Bibel und der späteren Literatur ersichtlich, war aber auch natürlich, denn nur durch diese, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, „splendid isolation" konnte es davor bewahrt werden, in dem Völkergeschiebe des Altertums sich zu verlieren und das, was es der Welt zu sagen hatte, preiszugeben, wie es ja mit seinem größeren Teile tatsächlich geschehen ist. Selbstachtung, angemessene Pflege der Eigenart und Zurückhaltung sind Eigenschaften, die den einzelnen Menschen, aber auch ganzen Völkern gut anstehen, ihrer Individualität zur Entwicklung verhelfen und ihnen Festigkeit und Dauer verleihen, während der Eifer, andere zu sich herüberzuziehen, ebenso wie die Neigung, in anderen aufzugehen, verflachend wirkt. Wenn das heidnische Altertum den isolierten Standpunkt der Juden nicht begriff, so ist darüber kein Wort zu verlieren, aber unverständlich bleibt es, wenn christliche Theologen immer wieder auf die gehässigen Äußerungen griechischer und römischer Autoren zum Beweise der partikularistischen Gesinnung der Juden sich berufen. Wo wäre denn das Christentum, wenn die alten Juden samt ihrer Tora, ihren prophetischen Büchern und ihren Psalmen unter den heidnischen Völkern so „untergetaucht" wären, wie es von den jetzigen unter anderen z. B. PAULSEN verlangt. Er sagt von dem Juden, der Jude bleiben will: „Ich kann ein solches Verhalten ganz und gar verstehen. Ja, es kann meine vollste Hochachtung gewinnen, wenn jemand um des Ewigen willen das Zeitliche geringschätzt. Nur muß er dann die Konsequenzen ziehen."[8] Richtig,

die sollten aber auch die Christen ziehen, die doch dadurch, daß die alten Juden „um des Ewigen willen das Zeitliche geringgeschätzt" haben, in den Besitz der Bibel und ihrer Religion gelangt sind, was sie doch gewiß zum Danke gegen sie verpflichtet, denn „das Heil kommt von den Juden", weshalb sollte dann aber jetzt die Konsequenz für die letzteren eine unfreundlichere sein, wenn sie gleich den alten auch ihrerseits ihrer Religion treu bleiben, weil sie der Meinung sind, der Welt noch etwas zu sagen zu haben? Im Volke Israel, das noch ganz und gar eine Nationalität besaß, ist die Betonung derselben dennoch niemals so weit gegangen, daß daneben für die Würdigung des Menschen und der Menschheit im allgemeinen kein Raum geblieben wäre, denn sonst hätte der Tora nie und nimmer als Eingang die Schöpfungsgeschichte gegeben werden können, die, soweit es sich um den Menschen handelt, nur von diesem schlechthin und in einer Weise redet, die Gott und Mensch, sowie die Glieder der menschlichen Gesellschaft in das erhabenste gegenseitige Verhältnis stellt. Denn Größeres ist nie zur Ehre des Menschen gesagt worden und kann überhaupt nicht gesagt werden, als daß Gott ihn in seinem Ebenbilde geschaffen habe.[9] Die Tora hätte ja, wie es die Chronik und die Evangelien tun, mit einem einfachen genealogischen Verzeichnis sich behelfen können, wenn es ihr nur darauf angekommen wäre, wie die letzteren auf die Erscheinung Jesu abzielen, ihrerseits auf Abraham, als den Stammvater des Volkes Israel auszugehen. Aber eine so große Wichtigkeit demselben auch und mit Recht beigemessen wird, eine so ausführliche Behandlung er und seine Lebensgeschichte in der Tora findet, so schien es doch der Redaktion noch wichtiger, mit dem Anfang anzufangen, der von einer Scheidung in Nationen, Stände und Klassen noch nichts weiß. „Als Adam grub und Eva spann, wer war denn da ein Edelmann?" Mit der Schöpfungsgeschichte des Menschen an der Spitze der Tora ist augenscheinlich die Absicht verbunden, dieselbe dem religiösen Gesichtskreise einzuverleiben, oder vielmehr sie zum Schlüssel, zum Ausgangs- und Endpunkt des religiösen Empfindens zu machen. Die Abfassungszeit und die redaktionelle Einordnung der betreffenden Kapitel können

hierbei ganz außer Betracht gelassen werden. So alt sind sie jedenfalls, daß ein nationales Bewußtsein damals vorhanden war, um so mehr muß es auffallen, daß in ihnen jeder nationale Einschlag fehlt. Wenn STADE und WELLHAUSEN ziemlich einverständlich der Ansicht sind, daß die biblische Schöpfungsgeschichte nur ein kosmologisches, kein religiöses Dokument sei und eigentlich gar nicht zur Tora gehöre, weil die Beziehungen zwischen Gott und Israel darin nicht gestreift werden, so verkennen sie eben von ihrem Standpunkt, auf dem der Universalismus erst mit dem Christentum anfängt, daß gerade das rein Menschliche hier Absicht ist, wie Ben Asai sagt: „Der Satz der Schöpfungsgeschichte: ‚Dies ist das Buch von der Entstehung des Menschen' ist das größte Prinzip in der Tora."[10] Das Schriftgelehrtentum, das doch von partikularistischem Geiste erfüllt sein soll, legt die Schöpfungsgeschichte in universalistischem Sinne aus und gibt dieser Auffassung in dem Satze der Mischna Ausdruck, deshalb sei der Mensch in einem Exemplare geschaffen worden, damit man wisse, daß wer ein Menschenleben zugrunde richte, sich gerade so versündige, als ob er eine ganze Welt zugrunde richte. Ebenso kommt die Erhaltung eines Menschenlebens der Erhaltung einer ganzen Welt gleich.[11] Der Mensch — das ist die Menschheit. Dieser universalistischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte steht die Darstellung derselben nicht nur nicht entgegen, sondern jene drängt sich dem unbefangenen Leser geradezu auf. Man könnte sogar in dieser Vorrede zur Tora die Tendenz vermuten, daß sie sich direkt gegen einen übermäßigen Nationalismus wende, was die Tora auch sonst tut,[12] so sehr vermeidet sie alles, was dem Gedanken Vorschub leisten könnte, als sei ein Mensch oder ein Volk von Haus aus besser oder schlechter als das andere. Denn so groß einerseits die Erhöhung des Menschen durch seine Gottesebenbildlichkeit ist, so tief stellt ihn andererseits der niederschmetternde Zuruf: „Denn Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück."[13] Auch daß das hebräische Wort für Mensch nicht sowohl jenen Vorzug, wie diesen Tiefstand ausdrückt, ist ein Moment, das wohl geeignet war, Stolz und Einbildung zu dämpfen, wenn wir nicht richtiger sagen müssen,

daß die Bildung dieses Wortes überhaupt eine geringe Selbsteinschätzung voraussetze. Die biblische Schöpfungsgeschichte ist jedenfalls nicht bloß das älteste, sondern auch das wirksamste Plaidoyer für die Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen, dem man nur noch den achten Psalm an die Seite stellen kann. Diese Dokumente sind unwidersprechliche Zeugnisse dafür, daß die jüdische Religion weit davon entfernt war, das nationale Bewußtsein auf Kosten des Menschheitsbewußtseins auszubilden, daß sie vielmehr recht eigentlich von der Würdigung des Menschen als solchen, also von dem universalsten Gesichtspunkt ausgegangen ist.[14] Dies bezeugt auch die bereits erwähnte erste Ansprache Gottes an Abraham. Schon seine Loslösung von der Scholle, auf der er geboren ist, und von der Umgebung, in deren Mitte er lebt, geht augenscheinlich auf die Absicht aus, seinen Nativismus zu unterdrücken, die Grenzen seines Gesichtskreises zu erweitern und seinen Blick auf das Allgemeine zu lenken, was noch deutlicher durch die Verheißung ausgedrückt wird, daß durch ihn alle Familien der Erde werden gesegnet werden. In dem Gedankenkreise, aus dem diese Darstellung der ältesten Stammesgeschichte hervorgegangen ist, gab es für einen engherzigen Partikularismus und eine stolze Exklusivität keinen Raum, und der ganze Aufbau der jüdischen Religion stützt sich doch auf diese Darstellung. Unnötig, daran zu erinnern, daß Philo und ebenso Paulus, jeder in seiner Weise, sich gerade Abrahams als eines Wegweisers ins allgemein Menschliche bedienen. Ist es dann aber denkbar, daß nicht schon in früherer, ja frühester Zeit mit der Gestalt dieses Stammvaters der Blick ins Weite, die Vorstellung einer einheitlichen Menschheit in dem denkenden Israeliten sich vereinigte? Mußte das Volk erst in Trümmer gehen, um anderen Gelegenheit zu geben, in dem Grundstein eine Wahrheit zu entdecken, die dem Volke selbst, das darauf beruhte, verschlossen geblieben wäre? Man darf also behaupten, daß in dem geschichtlichen Aufriß der jüdischen Religion nichts vorhanden war, was einen nationalen Partikularismus begünstigt hätte, und es war nur natürlich, daß die Propheten, während sie einerseits in dem Volke die Erinnerung an seine Vergangenheit, an seine Herkunft aus Ägypten und seine

Wüstenwanderung wach erhielten, ihm andererseits ein Zukunftsbild allgemeiner Menschenverbrüderung, göttlicher Weltregierung und friedlichen Völkerlebens vor Augen führten, wie es poesievoller niemals ausgemalt worden ist.[15] Man vergesse dabei nicht, daß die Propheten, zumal die älteren, Männer der Aktualität, und von dem, was unter ihren Augen vorging, also von inneren Parteiungen und Rückfällen, wie von äußeren Kriegen vollauf in Anspruch genommen waren. Wenn sie trotzdem von den Flügeln ihrer Phantasie aus der Niederung der realen Verhältnisse zur reinen Anhöhe des erwähnten Zukunftsbildes hinaufgetragen wurden, so darf man wohl behaupten, daß dieses Bild im Bewußtsein des Volkes lebte, wenn es auch oft verblaßte, denn wovon man voraussetzt, daß es bei dem Volke Verständnis finde, das muß bereits in seinen Umrissen in ihm gegenwärtig sein, und es war eben die Aufgabe der Propheten, das verblaßte Bild durch Auffrischung der Farben wiederherzustellen und dem Volke zu lebendigem Bewußtsein zu bringen. Dieses Zukunftsbild genügt aber schon für sich allein, um die Behauptung, daß die jüdische Religion jemals den Standpunkt nationaler Beschränkung eingenommen habe, zu entkräften.

Eher dürfte sie mit einem Schein von Recht gegen dasjenige geltend gemacht werden, was man die praktische Religion nennen kann, der das sogenannte Gesetz zur Richtschnur dient. Wir lassen hier den Komplex der das Leben des einzelnen regelnden Vorschriften, dem wir ein besonderes Kapitel widmen, beiseite, und beschäftigen uns nur mit den der allgemeinen und öffentlichen Religionsübung dienenden Anordnungen. Im Mittelpunkte derselben steht der Tempel zu Jerusalem. Er bildete ohne Zweifel den mächtigsten Faktor für die Ausbildung und Stärkung des Nationalbewußtseins. Auch die Wallfahrtsfeste, welche die großen Erlebnisse der Vergangenheit vor der Vergessenheit schützten, dienten diesem Zwecke. An diesen Erinnerungen, die gemeinsam in Jerusalem gefeiert wurden, belebte sich das Nationalgefühl. Wie hätte dies auch anders sein sollen. Ohne die innere Sammlung, die durch die erwähnten Institutionen bewirkt wurde, wäre der Bestand des Volkes unmöglich gewesen. Aber auch hier muß

hervorgehoben werden, daß diese Institutionen, obgleich sie das Nationalbewußtsein zu kräftigen bestimmt waren, dennoch dem Geiste der Exklusivität keinen Vorschub leisteten, sondern ihm entgegentraten. Am schlagendsten geht dies aus dem Gebete Salomos bei der Einweihung des von ihm errichteten Tempels hervor: „Wende Dich auch dem Fremden zu, der nicht von Deinem Volke Israel ist, und der aus fernem Lande kommt um Deines Namens willen. Denn man wird von Deinem großen Namen, Deiner starken Hand und Deinem ausgestreckten Arm hören, und er wird kommen, um Dich in diesem Hause anzubeten. Dann schenke Du ihm Gehör im Himmel, Deinem festen Wohnsitz, und tue alles, um was Dich der Fremde anruft, damit alle Völker der Erde Deinen Namen kennen lernen, Dich zu fürchten gleich Deinem Volke Israel, und zu wissen, daß Dein Name über diesem Hause genannt ist, das ich gebaut habe.“ [16] Mit welcher Schlichtheit und Innigkeit wird hier des Fremden, des Nichtisraeliten gedacht! Wo und wann sonst wäre ähnliches anderwärts nachzuweisen? Dieselbe, alle Menschen umfassende Andacht, der das Gebet Salomos Worte leiht, kommt aber auch bei den Propheten zum Ausdruck,[17] und in diesem universalistischen Sinne wird auch in der vorerwähnten Zukunftsschilderung der Tempel zu Jerusalem zum Mittelpunkt für alle Völker der Erde gemacht. Nicht ein Nationalheiligtum sollte er für immer bleiben, sondern ein Zentralheiligtum sollte er dereinst für die ganze Menschheit werden. Wie kann man angesichts dieser Auffassung von nationaler Bedingtheit und Exklusivität der jüdischen Religion reden! Die Erwähnung des Tempels bietet uns Gelegenheit, auch dem Opferdienst einige Worte zu widmen. Dieser hatte gewiß nichts Nationales an sich, eher kann man von ihm behaupten, daß er ein ausgleichendes, die nationalen Verschiedenheiten überbrückendes Moment bildete, denn in der gesamten alten Welt wurden Opfer dargebracht.[18] Andererseits gibt es kaum ein Blatt in den prophetischen Schriften, auf dem das Opferwesen, das nicht von einem wahrhaft religiösen Leben getragen ist, nicht als gänzlich wertlos verurteilt wird. Das Judentum besteht auch tatsächlich länger ohne Tempel und ohne Opferdienst, als es mit beiden bestanden hat, und wenn

gleichwohl in dem Gebetritus derselbe pietätvolle Erwähnung findet, so darf man nicht vergessen, daß das Judentum in seiner schwierigen Lage aller geschichtlichen Stützen für seine Selbstbehauptung bedurfte, und selbst solche, die wie der Opferdienst fast zwei Jahrtausende außer Gebrauch sind, nicht aus seiner Erinnerung und Andacht ausscheiden konnte. Der sozusagen bloß akademische Opferdienst ist natürlich noch weniger nationalen Charakters, als es der einstige, wirkliche war, er entfernt sich überhaupt mehr von diesem, als die katholische Messe, welche die einzelnen Stadien der Passion fast wirklich erscheinen läßt, wobei das Sakrament des Abendmahls und die ausgebreitete bildliche Darstellung der Phantasie außerordentliche Dienste leisten. Überhaupt aber bildet der Opfertod Jesu den Mittelpunkt des Christentums, und besonders das Kreuz ist ein Symbol, das geeignet ist, die Sinnlichkeit mit den Vorgängen des Opferdienstes in allen Einzelheiten zu beschäftigen, während es sich in den betreffenden Stellen des jüdischen Gebetzyklus nur um Rezitationen biblischer Vorschriften und Beschreibung der Tempelvorgänge unter Beiseitelassung jedes sinnlichen Behelfes handelt.

Nun schenken wir unsere Aufmerksamkeit einmal den Festen! Hatte das wesentlichste unter allen, der Sabbat, der seine Wohltat auch auf die nichtjüdischen Sklaven und selbst auf die Tiere erstreckte, auch nur einen Anflug von Partikularismus? Das Christentum konnte trotz der von Paulus ausgegebenen Parole des Antinomismus nicht umhin, ihn in sich aufzunehmen, und wie die Schriftgelehrten in betreff des Sabbat, so erlassen noch heute die öffentlichen Behörden hinsichtlich der Sonntagsruhe Bestimmungen, die zusammengenommen Bände füllen, und an deren gesetzlichem Charakter keiner ungestraft zu zweifeln wagen darf. Richtig bemerkt Bousset: „Die Heiligung eines Tages in der Woche durch gottesdienstliche Versammlung, das gemeinsame Gebet, das Bekenntnis, die Schriftverlesung, die Predigt, der Segen, wie ist uns das alles vertraut. Wir vergessen nur zu leicht, wem wir diese Formen gottesdienstlichen Lebens verdanken.“ [19] So viel Nichtnationales hat also das Christentum dem Judentum entlehnt, und doch redet man von seiner nationalen Beschränkung.

Auch das Pessach- und Schabuotfest wurde von dem Christentum aufgenommen, wenn es beide auch mit anderem Inhalt ausgefüllt hat. Aber schon die Herübernahme dieser Feste beweist, daß ihre Tendenz nicht national ist, wenn auch ihr Ursprung, gleich dem Sukkotfeste, in der nationalen Geschichte beruht. Es waren doch die alten Kleider und die alten Schläuche, welche die neue Religion aus dem Hausrat der alten sich angeeignet hat.[20]

Hier müssen wir jedoch einen Augenblick Halt machen. Unsere Darstellung hat sich bisher auf der Linie der unzweifelhaft richtigen Anschauung bewegt, daß der nationale Charakter einer Religion derselben einen geringeren Rang anweise, als einer Religion mit universalistischem Charakter zukommt, und wir haben es als unsere Aufgabe angesehen, nachzuweisen, daß der jüdischen Religion mit Unrecht der Vorwurf nationaler Beschränkung gemacht wird. Wir kehren aber nunmehr den Spieß um und werfen die Frage auf, ob denn überhaupt der rechte Universalismus bei einer Religion, die nicht aus der Nationalgeschichte hervorgegangen, denkbar ist. Zu dieser Frage geben die Wallfahrtsfeste Anlaß, denn sie sind universalistisch, nicht obgleich, sondern weil sie national sind. Im Mittelpunkt dieser Feste steht — eine Erscheinung, die kaum eine andere Religion aufzuweisen hat — der Fremde. Der Fremde — das ist im Altertum der Feind. Schon daran kann man sehen, was Wahres an der Behauptung der Bergpredigt ist, daß den Alten gesagt worden sei, die Freunde zu lieben und die Feinde zu hassen. Was sagt die Tora von dem Fremden? Ihm vor allem sollte das Wohlbehagen des von der Erntefreude[21] und der frohen Feststimmung erfüllten einheimischen Landwirts zugute kommen, denn der Fremde wird bei der Aufzählung der an den Festzeiten zu Unterstützenden regelmäßig noch vor der Waise und der Witwe genannt.[22] Das Sukkotfest ist vollends als ein Fremdenfest, als ein Völkerverbrüderungsfest gedacht, die Hütte ist ein Symbol des Universalismus.[23] Ebenso ist es der Fremde, dem noch vor der Waise und der Witwe die vergessene Ährengarbe, sowie die Reste der Oliven- und Traubenernte heimfallen sollen.[24] Und man kann nicht etwa sagen, daß die

vorwiegende Berücksichtigung des Fremden nur auf die Zeit der Ernte- und Festfreude sich beschränke, auch nicht, daß sie nur einem bestimmten Buche der Tora eigentümlich sei, sondern sie äußert sich in den mannigfachsten Rücksichten, und die betreffenden Vorschriften sind in alle Schichten der Tora eingesprengt. Bald wird dem Israeliten aufgetragen, den Fremdling nicht zu bedrücken, noch sein Recht zu beugen,[25] bald ihn wie sich selbst zu lieben,[26] denn auch Gott liebt und schützt den Fremdling,[27] in den Verwünschungen heißt es: „Verflucht sei, der beugt das Recht des Fremdlings, der Waise und der Witwe",[28] also auch hier kommt der Fremde zuerst, kurz es hat den Anschein, als ob gerade dem Fremden gegenüber die Herzensgüte des Israeliten auf die Probe gestellt werden sollte; das Volk Israel ist das historische Volk der Gastfreundschaft κατ᾽ ἐξοχήν. Dies liegt für jeden, der die vorerwähnten Stellen, die Schilderung Abrahams und die Erzählung von Sodom und Gomorrha kennt, auf der Hand, auch wenn ihm der vom Talmud aufgestellte Lehrsatz unbekannt geblieben ist: „Größer ist die Übung der Gastfreundschaft, als selbst die Begrüßung Gottes."[29] Es ist daher auf die Unkenntnis oder Nichtbeachtung des jüdischen Schrifttums zurückzuführen, daß der berühmte Rechtslehrer Jhering die Erfindung dieser Tugend den Phöniziern zugeschrieben hat.[30] Hätte nun der Gesetzgeber auf die Erfüllung der aus der Tora angezogenen Vorschriften rechnen, ja hätte die fast einer Bevorzugung des Fremden gleichkommende Fremdengesetzgebung ihm nur einfallen können, wenn nicht die jüdische Religion auf dem nationalen Erlebnis des Aufenthalts in und des Auszuges aus Ägypten aufgebaut gewesen wäre? Hieran wird denn auch fortwährend in den beweglichsten Worten erinnert. „Ihr kennt die Gemütsverfassung des Fremden, denn Fremde seid ihr im Lande Ägypten gewesen."[31] Dieser Gedanke wird in allen Büchern der h. Schrift wiederholt, und es ist nicht bloß die Fremdenliebe, sondern die Liebe und Herzensgüte überhaupt, die erst durch diese Erinnerung auf das wirksamste belebt wird. Denn was können die schönsten Lehren bewirken, wenn sie nicht auf ein durch die entsprechenden Erlebnisse dafür empfänglich gewordenes Herz fallen? „Wer

nie sein Brot mit Tränen aß, wer nie die kummervollen Nächte auf seinem Bette weinend saß, der kennt euch nicht ihr himmlischen Mächte.“ Dies war der Gemütszustand der Israeliten in Ägypten gewesen, diese Grundstimmung erhielt sich durch alle Geschlechter und klang selbst in dem Aufjauchzen der Freude leise mit, wobei daran erinnert werden muß, daß, wie wir im zweiten Kapitel ausgeführt haben, auf dem Wege der Überlieferung das ägyptische Erlebnis in der Gesamtheit wie in jedem einzelnen immer als das eigene empfunden wurde und empfunden wird. Und nun beobachte man die merkwürdige Erscheinung, die erst die Fremdengesetzgebung der Tora in das rechte Licht stellt, daß selbst dem Ägypter, den man doch eigentlich als Erbfeind hätte betrachten dürfen, die dem Fremden schuldige Rücksicht zugebilligt wird. Cornill bemerkt von der biblischen Vorschrift: „Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist Gast gewesen in seinem Lande“,[32] daß man sie „nicht lesen kann ohne tiefste Bewegung des Herzens“. Er fügt hinzu: „Also selbst für eine Gastfreundschaft, wie die in Ägypten genossene, welche darin bestand, daß die Ägypter sie peinigten bis aufs Blut, selbst für diese soll der Israelit noch dankbar sein und sich jenem Volke verpflichtet fühlen. Wenn das nicht zum mindesten der Feindesliebe sehr nahe kommt, so müßte ich wahrhaftig kein Deutsch verstehen.“ Wir glauben sagen zu dürfen: es ist in der Tat die Feindesliebe, die hier zum Ausdruck kommt, nicht in einen Lehrsatz gefaßt, sondern aus dem eigenen Erlebnis wirksam abgeleitet und deshalb auch durch dieses vernünftig begrenzt, wie der Talmud mit der erwähnten Vorschrift das Sprichwort begründet: „In den Brunnen, aus dem du getrunken hast, wirf keinen Stein.“[33] Der Trunk Wasser, den der Israelit in Ägypten genossen, reichte hin, alles dabei erlittene Elend für immer vergessen zu machen, während allerdings Ammon und Moab, die diesen Trunk versagten,[34] für alle Zeiten von dem Eintritt in die Gemeinde Gottes ausgeschlossen bleiben sollten. Israel sollte mit diesen Völkern, welche die von ihm selbst so hoch gehaltene Gastfreundschaft so schnöde verleugneten, nichts gemein haben, um in ihrem Umgange nicht die zartesten Herzensempfindungen

einzubüßen. Dies ist die Grenze, wo jede Gemeinsamkeit aufhört und von Liebe, die diesen Namen verdient, nicht ernstlich mehr die Rede sein kann. Jene Erinnerungen an Einzelheiten der entlegensten Vergangenheit mögen nun zwar uns Bürgern eines schnell lebenden und schnell vergessenden Zeitalters seltsam erscheinen, aber sie sind die zarten nationalen Wurzeln, aus denen allein ein rechter Universalismus sich entwickeln konnte. Um dessentwillen wird die Erinnerung an Ägypten und was damit zusammenhängt immer von neuem aufgefrischt. Ägypten war der „eiserne Ofen“,[35] der „Schmelzofen des Leides“,[36] in dem sich, wie ROSENKRANZ[37] mit treffendem Ausdruck sagt, die „Asbestnatur der Juden“ herausgebildet hat. Daß durch das ägyptische Erlebnis und die stete Erinnerung daran sich ein strammes Gemeinbewußtsein und Nationalgefühl entwickelte, leidet keinen Zweifel, aber in noch höherem Grade ward das religiöse Empfinden durch die das ganze Leben mit einem zarten Gewebe durchdringende Erinnerung verfeinert und vertieft, und es ist ganz unrichtig, wenn BOUSSET von der „Tendenz auf Exklusivität“ spricht, „die im Gesetz und in der jüdischen Frömmigkeit vorherrscht“, und die „im Grunde nationaler Herkunft“ sei.[38] Das heißt die Sache geradezu auf den Kopf stellen, denn nur das Erlebnis, und dies ist immer persönlich, oder, vom Standpunkte einer Volksgemeinschaft beurteilt, national, kann das Herz für das Wohl und Wehe der Menschheit empfänglich machen. Ist einmal dieser Boden geschaffen, so tut die Religion das übrige. „In der Tat aber,“ sagt G. BAUR, „hat die Erkenntnis der religiösen Wahrheit ihrer Natur nach eine universalistische Tendenz. Diese verleugnet sie auch bei dem israelitischen Volke nicht, sucht vielmehr auch hier die Schranken der natürlichen Nationalität zu durchbrechen, so daß gerade dieses Volk auch auf den wahren Universalismus und Humanismus vorbereitete, welcher in dem Christentum seinen vollendeten Ausdruck gefunden hat, und welcher in seinem tiefsten Grunde doch auf nichts anderem beruht als darauf, daß allen Menschen als Gliedern einer großen Gemeinschaft ihre in ihrer anerschaffenen geistigen Natur begründete Würde und Bestimmung, in Gemeinschaft mit Gott zu treten, zuerkannt wird.“[39]

Das ist richtig bis auf die Behauptung, daß das Volk Israel bloß auf den „wahren Universalismus und Humanismus vorbereitete“, und daß dieser erst „in dem Christentum seinen vollendeten Ausdruck gefunden hat.“ Israel hat im Gegenteil in der Schule des Lebens, ohne die überhaupt nichts Rechtes gelernt wird, einen nicht mehr zu überbietenden, höchstens zu überschreienden Universalismus und Humanismus sich angeeignet, und wie ihm das erste Blatt der Tora die in ihrer Gottesebenbildlichkeit begründete Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen vorhielt, so ward es durch die stete Vorhaltung seines ägyptischen Elends daran gewöhnt, in dem wahrhaft Elenden, dem Heimatlosen, dem Fremdling sich selbst wiederzuerkennen[40] und mit der Innigkeit und Aufrichtigkeit der Selbstliebe ihn zu sich emporzuheben. Das war, das ist seine unvergängliche Bedeutung für die Menschheit, eine Palme, die ihm keine andere Religion streitig machen kann. Krampfhaft klammert sich die christliche Theologie an die Behauptung, daß die Nächstenliebe der Tora sich nicht auf alle Menschen erstrecke, sondern auf den Volksgenossen beschränke. Aber sie lehrt: „Und wenn dein Bruder verarmt und es wankt seine Hand neben dir, so halte ihn aufrecht, er sei ein Fremdling oder Beisaß, daß er lebe bei dir. Du darfst nicht Zins und Überschuß von ihm nehmen, und sollst dich fürchten vor deinem Gotte, auf daß dein Bruder neben dir lebe.“[41] Mit Recht bemerkt Herrmann Cohen zu dieser Stelle in gesperrter Schrift: „Hier also wird ausdrücklich und wiederholentlich der Fremdling-Beisaß als Bruder bezeichnet. Und da soll er nicht einmal Nächster sein?“[42] Man sehe dagegen bei Bertholet,[43] welche Anstrengungen von christlichen Gelehrten gemacht werden, um diesen einfachen Sinn zu verwirren: bald sollen, da „dein Bruder“ nach ihrer Meinung nur einen Volksgenossen bezeichnen kann, die Worte „er sei ein Fremdling oder Beisaß“ eine Glosse sein und gestrichen werden, bald soll der Vers den Sinn haben, der verarmte Volksgenosse soll zum „Fremdling-Beisaß“ degradiert werden (wovon im hebräischen Texte keine Spur zu finden, und was auch sinnlos ist, da es sich ja um Aufrechterhaltung des Verarmten handelt), und dazu wird bemerkt: „Schon den

alten Juden ist der Gedanke ärgerlich, daß man den Volksgenossen wie einen Ausländer sollte behandeln dürfen.“ Aber den „alten Juden“ ist es gar nicht eingefallen, den Sinn des Verses erst auf den Kopf zu stellen und ihn dann „ärgerlich“ zu finden, vielmehr legen alle rabbinischen Quellen denselben gemäß der von uns vorhin gegebenen Übersetzung aus. Alle diese Künsteleien rühren jedoch nur davon her, daß man sich christlicherseits nicht zu dem Gedanken aufraffen kann, daß auch, wie der Vers zeigt, der Fremdling-Beisaß „Bruder“ genannt wurde.

Wie wäre es nun möglich gewesen, daß die hier nachgewiesenen, auf den tiefsten Herzensgrund hinabreichenden, das allgemein Menschliche umfassenden Empfindungen und Anschauungen jemals dem Partikularismus und der Exklusivität das Feld geräumt hätten? Wenn man nicht behaupten will, daß der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten, von dem in der Tora, bei den Propheten und in den Psalmen als von einer historischen Tatsache gesprochen wird, ganz und gar eine Fabel sei (was auch neuere Ägyptologen verneinen), dann muß man auch zugeben, daß die religiöse und ethische Verwertung dieser Tatsache nicht viel jünger sein kann, als sie selbst. Der deutsch-französische Krieg hat unmittelbar zum deutschen Kaisertum und zur Einigung Deutschlands geführt. So wird man auch annehmen dürfen, daß die Wirkungen des Aufenthalts in Ägypten nicht lange haben auf sich warten lassen, und daß der religiöse und ethische Gewinn dieses Erlebnisses, dessen Niederschlag die in den biblischen Büchern befindlichen allgemein menschlichen Anschauungen und Lehren sind, sehr bald Gemeingut des Volkes wurden, das ja, wie seine ganze Geschichte zeigt, gerade dafür veranlagt war, seine Erlebnisse in Religion umzusetzen. Dies wird auch durch die vorhin erwähnten einerseits das Verhalten zu den Ägyptern und andererseits das zu den Ammonitern und Moabitern regelnden Vorschriften wahrscheinlich gemacht. Diese, die zwar im Deuteronomium stehen, können nur aus einer Zeit stammen, in der die verschiedene Erfahrung, die man mit jenen Völkern gemacht hatte, noch frisch im Gedächtnis war und von Mund zu Munde ging. Sie erst nach Jahrhunderten

mit dieser Begründung einzuführen, wäre sinnlos gewesen, so unzweifelhaft es ist, daß das zu irgend einer Zeit Erlebte auch in seinen Einzelheiten sich auf die spätesten Geschlechter vererbte, wie dies eben in dem ganzen Zuschnitt der jüdischen Volks- und Religionsgeschichte gelegen ist. Wenn aber diese Ausführungen richtig sind, dann dürfte es schwer fallen, der Behauptung Glauben zu schenken, daß die in Fleisch und Blut des jüdischen Volkes durch seine Geschichte übergegangenen universalistischen Anschauungen sich jemals aus demselben verloren haben. Gewiß, diese Geschichte hat ihre Höhen und Tiefen, ihre starken und schwachen Momente. Aber an Ägypten reicht doch keine spätere Erfahrung heran, und wenn aus dem ägyptischen Aufenthalt nicht Roheit und Rachsucht, Menschenhaß und Menschenverachtung hervorgegangen ist, so belehrt uns diese Tatsache über die eigentümliche Geistesrichtung des jüdischen Volkes, die darauf hinlenkte, aus den schlimmsten Erfahrungen den reinsten Gewinn abzuziehen, und es wäre die widerspruchvollste Erscheinung gewesen, wenn jemals und aus irgend welchem Anlaß diese Geistesrichtung dem Volke abhanden gekommen wäre. Die letzten vier Jahrhunderte der jüdischen Volksgeschichte, in welchen, wie die christliche Formel lautet, der „Judaismus" im Unterschiede von der Religion Alt-Israels sich ausgebildet haben soll, sind allerdings vielfach dunkel, und kann man an die Stelle dieser Dunkelheiten nicht Vermutungen zugunsten des Volkes setzen, so verbieten sich auch solche zu seinen Ungunsten. Aber Eins darf man doch voraussetzen, daß das horazische Naturam expellas furca tamen usque recurret auch hier gilt, daß demnach der während vieler Jahrhunderte ausgebildete und gefestigte, durch zahlreiche Zeugnisse dokumentierte fein- und freisinnige Geist des jüdischen Volkes nicht am Ende in sein gerades Gegenteil umgeschlagen sein kann. Weder ein natürlicher Prozeß, wie Alter und Marasmus, noch ein geschichtlicher Vorgang würde diese Wendung erklären, man müßte geradezu annehmen, daß auf dem Wege einer förmlichen und planmäßigen Exekution dieser Geist dem Volke ausgetrieben worden sei.

Dieses Geschäft soll nun, wie die christliche Theologie und die in ihrem Fahrwasser treibende Geschichtschreibung

behauptet, das Schriftgelehrtentum besorgt, es soll dem jüdischen Volke den Geist des Partikularismus eingeflößt haben. Die jüdische Religion ist nun nicht mehr, was sie ehedem war, sie wird „Gesetz“, „Verfassung“, d. h. eine Karikatur, spottet ihrer selbst und weiß nicht wie. Die Entartung beginnt mit Esra und seiner Priesterschrift und nimmt dann unter der Herrschaft des Schriftgelehrtentums immer mehr zu. Allerdings wird nicht verkannt, was ja auch zu verkennen unmöglich ist, daß wir ohne Esra und das Schriftgelehrtentum von Alt-Israel und dem prophetischen Schriftentum nichts wüßten, sie sind die Kronhüter dieser Denkmäler des Universalismus und Humanismus. Wie reimt sich das mit dem eigenen Partikularismus zusammen? Kuenen, einer der am wenigsten Befangenen unter den christlichen Beurteilern des Judentums, bemerkt: „Denken wir zunächst daran, daß die prophetischen Ideen unter den Juden nicht in Vergessenheit gerieten. Von den Schriftgelehrten wissen wir, daß sie dem Gesetze, seiner Redaktion und der Anwendung seiner Vorschriften im Leben ihre besten Kräfte weihten. Doch haben auch sie die übrige religiöse Literatur Israels und insbesondere die prophetischen Schriften nicht unbeachtet gelassen. Sie sind es gewesen, die diese kostbaren Überbleibsel vor dem Untergange bewahrt und durch Abschriften vervielfältigt haben.“[44] Aber auch Kuenen ist sich offenbar nicht klar darüber, daß unmöglich die Schriftgelehrten zugleich von dem Geiste der prophetischen Schriften abgefallen sein können und alles daran gesetzt haben sollen, sie zu bewahren. Wenn der Geist dieser Schriften nicht auch in Esra und den Schriftgelehrten lebte, was in aller Welt konnte sie bestimmen, diese Kronzeugen ihrer eigenen Dekadenz nicht zu unterdrücken, zumal, wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben, sie keineswegs kritiklos zu der Frage der Kanonizität der überkommenen Schriften sich verhielten. Hier klafft ein Widerspruch, über den man nicht hinweg kann, wenn man ihn nicht mit der Auskunft überbrücken will, daß die Schriftgelehrten die prophetische Literatur nur zu dem Zwecke aufbewahrten, damit künftig aus dieser Grundlage das Christentum entstehen könne, von dem sie doch selbst, wie man sagt, gar nichts an sich hatten.

Eine seltsame Geschichtsauffassung, aber wenn man in WELLHAUSENS „Israelitische und jüdische Geschichte“ das fünfzehnte Kapitel „Die jüdische Frömmigkeit“ liest, so findet man sie unmißverständlich vorgetragen. Er sagt gleich zu Anfang: „Das Gesetz hat keinen plötzlichen Einschnitt in die bisherige Entwicklung gemacht. Seine erstickende Wirkung hat es erst allmählich ausgeübt; es dauerte lange, bis der Kern hinter der Schale verholzte. Bis auf den Pharisaismus blieben die freien Triebe in lebendiger Kraft, die von den Propheten ausgegangen waren; das ältere Judentum ist die Vorstufe des Christentums.“ Mit Kern und Schale arbeitet WELLHAUSEN stark, er sagt am Ende des dreizehnten Kapitels: „Die prophetischen Ideen ergaben nicht die Mittel zur Gründung einer Gemeinde; im Gegenteil bedurften sie selber einer Verschalung, um nicht der Welt verloren zu gehen. Der gesetzliche Kultus lieferte diese Verschalung; aus ursprünglich heidnischem Material wurde ein Panzer des Monotheismus geschmiedet.“ Die Sache wird immer komplizierter. „Der Widerspruch, daß der Gott der Propheten sich jetzt in einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt verpuppte und statt einer für alle Welt gültigen Norm der Gerechtigkeit ein streng jüdisches Ritualgesetz aufstellte, der Bund, wodurch der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden ein Sonderverhältnis mit den Juden einging, war für diese Zeit praktisch gerechtfertigt.“ (Alles fast wörtlich wiederholt in dem unter den Schriften der „Kultur der Gegenwart“ erschienenen Sammelwerk „Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion“, 1906 S. 31). Der liebe Gott kommt bei WELLHAUSEN aus der „Verschalung“ und „Verpuppung“ gar nicht heraus, und das alles nur, „damit erfüllt werde“. Wenn das nicht stilisierte Geschichtschreibung ist, dann gibt es überhaupt keine. Die Sache liegt einfach so, daß gar kein Widerspruch vorhanden ist, daß Esra und die Schriftgelehrten die religiöse Literatur, die prophetischen Schriften, das universalistische Hiobbuch usw. deshalb aufbewahrten, weil sie von dem Geiste dieser Schriften selbst erfüllt waren. Ihre Erhaltung allein ist ein unumstößlicher Beweis dafür. In dem Priesterkodex finden sich übrigens die größten sittlichen Gebote der Nächsten- und Fremdenliebe,

und diese Tatsache kann durch keine Konstruktion aus der Welt geschafft werden. Wir können hier natürlich auf Einzelheiten nicht eingehen, und es bedarf auch dieser Spezialisierung nicht, die doch nur erst durch ihre Zusammenhaltung mit dem anderweitig gewonnenen Gesamtbilde ihre Stichhaltigkeit erweisen könnte. Stimmt nun die von der christlichen Theologie und Geschichtschreibung Esra und dem Schriftgelehrtentum zur Last gelegte Vergröberung und Verengung der älteren jüdischen Religion mit dem sittlichen Zustande des jüdischen Volkes überein? An diesem, als dem Träger der Religion, müßte doch die erfolgte Depravation derselben sich nachweisen lassen. Ein Volk, das was es ist, nur durch seine Religion ist, muß sich notwendig mit dieser verändern. So dunkel indessen die letzten Jahrhunderte der Geschichte des jüdischen Volkes in vielen Hinsichten sein mögen, so lassen sie doch dies klar erkennen, daß das Volk auch in dieser Periode die glänzenden Eigenschaften seiner besten Zeiten unverändert und unvermindert beibehalten hat. Keine Spur von Altersschwäche und Marasmus, keine „Verholzung", um mit Wellhausen zu reden, dagegen eine merkwürdige Rejuveneszenz. Die Neugründung des Staates unter Esra offenbart die alte Energie, der Hasmonäeraufstand und später die Römerkämpfe bekunden den alten Freiheitsdrang, nur die universale Note soll aus dem alten Dreiklang durch das Schriftgelehrtentum ausgeschaltet und durch die partikularistische ersetzt worden sein! Bousset sagt: „Die Tendenz auf Exklusivität" sei „hervorgegangen aus dem Streben eines Volkes, das sich unter schwierigen Verhältnissen seine nationale Sonderstellung zu bewahren wußte, und in dem Sinne eine religiöse Pflicht zu erfüllen meinte."[45] Warum „meinte"? War es nicht in der Tat eine religiöse Pflicht? Bousset begeht eine petitio principii, indem er von einer „nationalen Sonderstellung" spricht, also gleich den Beigeschmack des Partikularistischen in den Begriff hineinträgt, während es sich vielmehr um die nationale Selbständigkeit handelte, die, wie wir gezeigt haben, gerade als solche den Universalismus aus sich hervorbrachte, und die zu bewahren deshalb nicht eine, sondern die heiligste religiöse Pflicht war. Wenn die Römer, statt die Selbständig-

keit des jüdischen Volkes zu zerstören, sie erhalten und unterstützt hätten, wie Bismarck sich einmal geneigt erklärte, den Sozialdemokraten versuchsweise eine Provinz in Entreprise zu geben, so würde die Welt keinen Schaden davon gehabt haben. Sie wäre Zeuge gewesen einer Gottesverehrung, die sich keines Bildes und keiner sinnlichen Augenweide als Behelfes bediente, sie hätte gesehen, wie Holzhacker und Kohlenbrenner als Lehrer und Führer des Volkes tonangebende Persönlichkeiten waren und allgemeine Verehrung genossen, wie Mäßigkeit, Keuschheit und Wohlanständigkeit die Leidenschaften zügelten, wie Eltern und Greise verehrt, die Kinder frühzeitig zu einem arbeitsamen, rechtschaffenen und gottgefälligen Leben angehalten wurden, wie die Hochschätzung des Familienlebens und der Sinn für Häuslichkeit alle Kreise beherrschte, kein Pauper- und Fremdengesetz würde den Heimatlosen, den Zugereisten, den Armen das Leben in diesem Staate erschwert haben, der vielmehr auf dem Grundsatze beruhte: „Gleiches Recht sei bei euch, wie für den Eingeborenen, so für den Fremden sei es, denn ich der Ewige bin euer Gott.“[46] Wäre also die Menschheit sittlich weniger fortgeschritten, als sie es heute ist, wenn die Römer das Experiment der Erhaltung des jüdischen Staates versucht hätten? Von der Tendenz auf Exklusivität wäre darin nichts zu bemerken gewesen, jedenfalls hätte man sich in diesem Staate nicht zu der These Schills bekannt: „Hieraus folgt die Ungereimtheit und schwere Sündhaftigkeit der religiösen Toleranz, als ob alle oder mehrere Konfessionen vor Gott und zur Erlangung des Heiles gleichen Wert und folglich gleiches Recht hätten.“[47] In der Tat erklärt das athanasianische Symbolum: „Wer das Heil erlangen will, muß vor allem an dem katholischen Glauben festhalten.“ Das Schriftgelehrtentum hat dagegen den Grundsatz aufgestellt, daß auch die Gerechten oder die Frommen unter den Völkern der Welt Anteil an der ewigen Seligkeit haben.[48] Dieser Grundsatz beweist für sich allein hinlänglich, daß der jüdischen Religion auch durch das Schriftgelehrtentum nicht die Tendenz auf Exklusivität eingeflößt worden sein kann. Denn schließlich behauptet doch jede Religion in bezug auf dieses letzte Geheimnis, allein den Schlüssel dazu

zu besitzen. Auch dieses Präzipuum hat die jüdische Religion nicht in Anspruch genommen — aus Menschlichkeit, denn sie hätte den Gedanken nicht ertragen können, daß so viele Menschen von der Gnade Gottes ausgeschlossen seien. Wir werden aber sehen, daß das rabbinische Schriftgelehrtentum überhaupt von der Tendenz auf Exklusivität frei ist, daß ihm vielmehr das Gepräge der der jüdischen Religion von Haus aus eingepflanzten universalistischen Tendenz aufgedrückt, ja daß dieses von ihm erst recht herausgearbeitet ist. Mit diesem Nachweise werden wir uns jetzt zu beschäftigen haben, wobei wir im voraus dem Versuche begegnen, unter Berufung auf gewisse gesetzliche Bestimmungen und Vorbehalte, oder gelegentliche Äußerungen einzelner unsere Beweisführung zu entkräften. Es kommt in allem auf das Gesamtbild an, und keine nebensächliche Einzelheit kann dem Gesamtbild einer wahrhaft universalistischen Auffassung der Menschheit Eintrag tun, das uns in dem rabbinischen Schrifttum dargeboten wird, und das wir hier wiederzugeben versuchen wollen.

Zu diesem Zwecke erinnern wir zunächst an das bereits erwähnte Weihegebet Salomos, in welchem dieser die Bitte ausspricht, Gott möge auch dem Fremden, dem Nichtisraeliten, der den Tempel aufsuche, um zu beten, Gehör schenken. Es war nun einem Schriftgelehrten vorbehalten,[49] die Verschiedenheit der sprachlichen Wendungen hervorzuheben, deren Salomo einerseits bei dem Israeliten und andererseits bei dem Nichtisraeliten sich bedient. In betreff des ersteren bittet er Gott: „Gib einem jeden nach seinen Wegen, wie Du sein Herz kennst, denn Du allein kennst die Herzen aller Menschenkinder.“ Dagegen sagt er bei dem Nichtisraeliten schlechtweg: „Tue alles, um was der Fremde zu Dir ruft.“ Für den Fremden also bittet Salomo unter allen Umständen, ohne Prüfung seiner Wege und seines Herzens, um Erhörung seines Gebetes. Dies ist eine Bevorzugung vor dem Israeliten, für den Salomo nur insofern Erhörung begehrt, als sein Wandel und seine Gesinnung dieselbe verdienen. Gewiß eine feine Bemerkung, die den Universalismus des Textes erst recht hervortreten läßt. Nicht uninteressant ist, die Bemerkung eines neueren christlichen Theologen, Bertholet, daneben zu

halten. Er sagt: „Während der ursprüngliche Text I. Kön. 8, 38 um Erhörung bittet für jegliches Gebet, jegliches Flehen, das geschehen wird von irgend einem Menschen (לכל אדם), fühlt sich ein Späterer veranlaßt, zu glossieren: scil. לכל עמך ישראל; das ist eine Veränderung, die zeigt, welche Tendenz unter den Späteren den Vorrang gewinnt."[50] Nein, so liegt die Sache nicht. Wäre BERTHOLET nicht seinerseits, gleich der christlichen Theologie überhaupt, von der „Tendenz" eingenommen, die „Späteren" als von partikularistischem Geiste erfüllt nachzuweisen, so würde er sich gesagt haben, daß hier an eine Glosse nicht zu denken sei, sondern daß Salomo absichtlich zuerst für „irgendeinen, d. h. jeden Menschen", und erst an zweiter Stelle für „ganz Israel" gebetet habe. Dies ist wenigstens die Auffassung des erwähnten Schriftgelehrten, der doch auch zu den „Späteren" gehört. Ob es nun Salomo so gemeint hat? Wer möchte das beschwören, wenngleich die Verschiedenheit des Wortlauts die Auslegung durchaus rechtfertigt. Wäre die Sache umgekehrt gewesen, so würden wir nicht dafür stehen, daß man Salomo nicht die bestimmte Absicht zugeschrieben hätte, er habe den Israeliten bevorzugen wollen. Doch lassen wir Salomo und beschäftigen wir uns mit seinem rabbinischen Interpreten. Ist es nicht die menschenfreundlichste Gesinnung, der seine Auslegung Ausdruck gibt? Man denke: der Nichtisraelit, der zugereiste Ausländer wird in die nächste Nähe Gottes gerückt, während der Israelit sich mit der zweiten Stelle begnügen muß. Und müssen nicht die Zuhörer gleichfalls so universalistisch gedacht haben, wenn man ihnen eine solche Auslegung vortragen konnte, deren Aufnahme in den Midrasch überdies bekundet, daß die Kodifikatoren desselben von der gleichen Gesinnung beseelt waren! Im Zusammenhang mit dieser Auslegung steht der Ausruf des R. Josua b. Levi: „Wenn die Völker der Welt gewußt hätten, wie gut die Stiftshütte und der Tempel für sie waren, dann würden sie dieselben zum Schutze mit einem Feldlager umgeben haben."[51] Denn dieser Ausruf wird eben mit dem Hinweis auf das den Nichtisraeliten bevorzugende Gebet Salomos begründet, und er bestätigt die von uns bereits erwähnte Auffassung, nach welcher der Tempel in Jerusalem als ein Zentralheiligtum für die ganze

Menschheit gedacht war. Diese universalistische Betrachtungsweise kommt auch in einem Vortrage des Priesters R. Josua b. Nehemia zum Ausdruck, in welchem derselbe die Frage an seine Zuhörer richtet: „Habt ihr je gesehen, daß es auf das Feld des Gerechten geregnet hat, nicht aber auf das Feld des Ungerechten, oder daß die Sonne bloß den Israeliten scheint, nicht aber den übrigen Völkern? Nein, Gott läßt die Sonne Israel und den Völkern scheinen, deshalb heißt es von ihm:[52] „Gütig ist der Ewige gegen alle, und sein Erbarmen erstreckt sich über alle seine Geschöpfe.“[53] Dieselbe Hinweisung auf die unterschiedslose Verteilung von Regen und Sonnenschein über Gerechte und Ungerechte findet sich auch im Neuen Testament, und es wird damit der Ausspruch begründet: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen usw.,“[54] nur geschieht hier des Psalmwortes, auf das der Schriftgelehrte sich beruft, keine Erwähnung. Denn das vertrüge sich nicht mit der Behauptung des Evangeliums, daß den Alten gesagt worden sei: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ Die Übereinstimmung zeigt aber jedenfalls, daß die erwähnte Lehre Jesu, obgleich sie als eine neue eingeführt wird, im Judentum heimisch war und von den Schriftgelehrten vorgetragen wurde, was ja auch jedem selbstverständlich erscheinen muß, der da weiß, daß die angezogene Bibelstelle einem Psalm entlehnt ist, der nicht weniger als dreimal täglich gebetet wurde. Wie hätte unter diesen Umständen dem Israeliten jene Wahrheit von der allumfassenden Güte Gottes sich nicht erschließen und ihn nicht zu ebensolcher Gesinnung und Handlungsweise bestimmen sollen? Es ist aber nicht zufällig, daß im Midrasch, wie im Evangelium gerade auf Regen und Sonnenschein — diese im ersteren gebrauchte Reihenfolge scheint uns, wie aus dem Nachstehenden erhellt, richtiger und ursprünglicher, als die umgekehrte des letzteren — hingewiesen wird, um daran die erwähnte Nutzanwendung zu knüpfen, denn in Palästina hing das allgemeine Wohlergehen mehr als anderwärts von dem regelmäßigen Wechsel dieser Naturerscheinungen, hauptsächlich aber von dem pünktlichen Eintritt, der genügenden Menge und dem wohltuenden Fall des

Regens ab, der deshalb in dem angeführten Midrasch zuerst als Exemplifikation der unterschiedslosen Güte Gottes angewendet wird. Denn Palästina ist das Land, von dem es heißt: „Vom Regen des Himmels trinkt es Wasser, ein Land, für das der Ewige dein Gott sorgt, beständig sind die Augen des Ewigen deines Gottes darauf, vom Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres.“[55] Diese besondere göttliche Sorgfalt schien den Bewohnern Palästinas hauptsächlich in der angemessenen Verteilung des auch als Trinkwasser dienenden Regens sich zu bekunden, wie denn die demselben gewidmete Beachtung auch in der ungemein reichen Nomenklatur der hebräischen Sprache für diesen Himmelssegen, worin ihr keine andere gleichkommen dürfte, hervortritt. Aus diesem Grunde wird auch der Regen in einem uns erhaltenen Gespräche dazu benutzt, um die Gleichheit aller Menschen vor Gott dadurch zu demonstrieren. Ein Heide fragte einst R. Josua b. Korcha: „Ihr habt Feste und ebenso wir, wenn ihr euch freut, freuen wir uns nicht, und so umgekehrt. Wann freuen wir uns miteinander?“ Antwort: „Wenn es regnet, denn es steht geschrieben: ‚Es triefen die Auen der Wüste, und mit Jubel umgürten sich die Hügel. Es kleiden sich die Fluren mit Schafen, und die Täler hüllen sich in Getreide, man jauchzt und singt.‘[56] Und wie heißt es gleich darauf? ‚Jauchzet dem Herrn alle Erdenbewohner!‘[57] Es heißt nicht: Jauchzet ihr Priester, Leviten und Israeliten, sondern: Jauchzet alle Erdenbewohner!“[58] Also die Regenzeit ist eine Festzeit, die alle Menschen zu gemeinsamer Freude vereinigt. Diese einfache und in ihrer Einfachheit rührende Antwort, die der jüdische Schriftgelehrte dem Heiden erteilt, bekundet wohl eine Auffassung von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen und dieser gegeneinander, die universalistischer nicht gedacht werden kann. Man bemerke aber, daß es sich in dieser Antwort um die Auslegung einer Stelle in den Psalmen handelt. In diesen kommen Naturschilderungen wie die angeführte als Anlässe zur Bewunderung der Größe und Güte Gottes und zur Dankbarkeit gegen ihn sehr häufig vor. Eine partikularistische Auffassung der Psalmen würde dieselben allein für Israel in Beschlag genommen haben. Der genannte Schriftgelehrte tut

aber das Gegenteil, für ihn enthalten die Psalmen eine Menschheitsreligion, wie er mit einer probeweisen Auslegung zeigt, denn daß sich die Psalmen an gar vielen Stellen nicht an die Priester, Leviten und Israeliten, sondern an alle Bewohner des Erdenrundes wenden,[59] um sie zu Gott hinzuführen und in ihm zu vereinigen — das ist es gerade, was er hervorheben will und wodurch er seinen Universalismus bekundet, zu dessen Aneignung er also nicht erst bei dem Christentum in die Schule gegangen ist. In demselben Sinne wird die Psalmstelle ausgelegt: „Heil dem Menschen, der auf Dich vertraut", wozu bemerkt wird: „Es heißt nicht Heil Abraham, sondern Heil dem Menschen."[60] Es wird also hervorgehoben, daß vom Menschen im allgemeinen die Rede ist. Die gleiche Absicht liegt auch der folgenden Baraita zugrunde, die R. Meir, nach einer anderen Lesart R. Jirmeja zugeschrieben wird. „Woraus geht hervor, daß sogar ein Heide, der sich mit der Tora beschäftigt, einem Hohenpriester gleich zu achten ist? Es heißt: ‚Bewahret meine Satzungen und Rechte, die der Mensch tue, daß er lebe durch sie, ich bin der Ewige.'[61] Ebenso: ‚Das ist die Lehre des Menschen, der Herr, der Ewige.'[62] Es wird nicht gesagt: Das ist die Lehre der Priester, Leviten und Israeliten, sondern: Das ist die Lehre des Menschen. Desgleichen steht geschrieben: ‚Tuet auf die Pforten, daß einziehe das gerechte Volk (גרי), das bewahret die Treue.'[63] Daß Priester, Leviten und Israeliten einziehen sollen, wird nicht gesagt, sondern das gerechte Volk usw. Ferner: ‚Dies ist die Pforte des Ewigen, Gerechte treten da ein.'[64] Nicht von Priestern, Leviten und Israeliten ist die Rede, sondern von Gerechten. Ebenso: ‚Jauchzet Gerechte in dem Ewigen.'[65] Es wird nicht gesagt: ‚Jauchzet ihr Priester, Leviten und Israeliten', sondern ‚Jauchzet Gerechte in dem Ewigen.' Endlich heißt es: ‚Erweise Gutes, Ewiger, den Guten und Redlichen in ihren Herzen.[66] Nicht den Priestern, Leviten und Israeliten wird Gott gebeten, Gutes zu erweisen, sondern den Guten und Redlichen in ihren Herzen."[67] Im Eingange dieser hagadischen Ausführung betont der Schriftgelehrte, daß in den ersten beiden Bibelstellen ausdrücklich nur vom Menschen gesprochen wird, der natürlich auch in den folgenden gemeint ist, und er hebt

diesen Umstand und seine universalistische Bedeutung noch dadurch hervor, daß er dem Menschen nicht schlechtweg das jüdische Volk, sondern dessen einzelne Teile, Priester, Leviten und Israeliten gegenüberstellt. Keinem dieser Teile hat Gott eine Gunst eingeräumt, die nicht von einem jeden Menschen zu erlangen wäre, vorausgesetzt, daß er gerecht, gut und redlich ist. Der Schriftgelehrte konnte dieser Wahrheit auf keine geschicktere Weise Ausdrück verleihen, als indem er den mit der Tora sich beschäftigenden, d. h. in ihren Geist eingehenden und ihn betätigenden Nichtisraeliten, auch wenn er nicht Proselyt wurde, derjenigen Persönlichkeit gleichstellte, die als die angesehenste vor Gott und Menschen betrachtet wurde, nämlich dem Hohenpriester.[68] Man wird hiernach dem Gebrauch des Wortes Mensch oder eines ähnlichen universalistischen Ausdrucks an folgenden Stellen des Talmud die ihm zukommende Bedeutung beimessen: „Wer im Frühling ausgeht und die Bäume ausschlagen sieht, spreche: ‚Gelobt sei, der es in seiner Welt an nichts fehlen läßt und in ihr schöne Gewächse und schöne Bäume hervorgebracht hat, damit die Menschenkinder sich daran erfreuen.'[69] Rab Sutra b. Tobia sagte im Namen von Rab: Woraus geht hervor, daß man über den Wohlgeruch den Segen sprechen muß? Aus dem Psalmwort: ‚Jede Seele preise Gott.'[70] Die Seele, nicht der Leib erfreut sich am Wohlgeruch."[71] Wie die Segenssprüche, so verdankt auch das Gebetbuch seine Entstehung den Schriftgelehrten. Im Morgengebet wird Gott gepriesen als derjenige, „der Licht spendet der Erde und allen, die auf ihr wohnen, in Erbarmen," und im Abendgebet heißt es von ihm: „Gelobt seist Du, Ewiger, der König, der in seiner Herrlichkeit stets und auf ewig über uns regiert und über alle seine Geschöpfe." Im Tischgebet findet sich die Stelle: „Mögen wir Gunst und Wohlgefallen finden in den Augen Gottes und der Menschen," und ein anderer auf den Genuß bezüglicher Segensspruch lautet „Gelobt seist Du, Ewiger unser Gott, König der Welt, der Schöpfer zahlreicher Wesen und ihrer Bedürfnisse, für alles, was er erschaffen, um dadurch das Leben aller Lebenden zu erhalten, gelobt sei der ewig Lebende."

Hauptsächlich schlägt die universalistische Tendenz in dem

Hauptgebete, dem Schemone-Esre (insoweit es sich darin nicht um die Restitution Israels und des Tempels handelt) vor, was trotzdem, wohl weil es unaufdringlich geschieht, keine Beachtung gefunden hat. Deshalb müssen wir uns hier etwas eingehender damit beschäftigen. Vorausgeschickt sei, daß die Anrufung in dem ersten Segensspruch, nämlich „Gott unserer Väter", nicht partikularistisch oder national zu verstehen ist, was am Ende des vierten Kapitels ausgeführt werden wird. Im übrigen sind die Segenssprüche so gefaßt, daß ganz im Geiste der oben mitgeteilten Bemerkung über das salomonische Weihegebet die Gnadenerweisung Gottes entweder überhaupt, oder doch an erster Stelle ganz allgemein, als auf alle Menschen sich erstreckend, hingestellt und gepriesen, und erst zuletzt auch auf Israel bezogen wird. Wir lassen das Allgemeine zur besseren Unterscheidung von dem auf Israel Bezüglichen durch gesperrten Druck hervortreten, nehmen im übrigen Gelegenheit, einige durch den Gegenstand nahegelegte Bemerkungen beizufügen.

1. Segensspruch. Allgemein: O König, Beistand und Retter und Schirm. Schluß: Gelobt seiest Du Ewiger, Schirm Abrahams. 2. Ganz allgemein: Der erhält die Lebenden in Gnade, belebt die Toten in großer Barmherzigkeit, stützt die Fallenden und heilt die Kranken und erlöst die Gefesselten usw. Schluß: G. s. D. E., der die Toten belebt. 3. Ganz allgemein: Du bist heilig und Dein Name heilig usw. Schluß: G. s. D. E., heiliger Gott. 4. Ganz allgemein: Du verleihst gnädig dem Menschen Erkenntnis und lehrst dem Sterblichen Einsicht. Verleihe uns von Dir aus gnädig Einsicht usw. Schluß: G. s. D. E., der gnädig die Erkenntnis verleiht. 5. Ganz allgemein: Führe uns zurück unser Vater zu Deiner Lehre (לתורתך), und ziehe uns heran zu Deinem Dienste (לעבודתך), und laß uns zurückkehren in vollkommener Buße vor Dein Angesicht. Schluß: G. s. D. E., der Wohlgefallen hat an Bußfertigkeit. (Hier hat man nun einen schlagenden Beweis dafür, daß es unrichtig ist, wenn christliche Gelehrte, wie sie tun, „Tora" prinzipiell mit „Gesetz" wiedergeben, wie auch Schürer hier überträgt:

„Führe uns zurück, unser Vater, zu Deinem „Gesetz“, als ob es sich hier um etwas spezifisch Jüdisches handelte. Das Korrelat von לתורתך ist לעבודתך. Ist unter dem ersteren etwas spezifisch Jüdisches zu verstehen, also die Tora, dann müßte mit dem letzteren entsprechend der Tempeldienst, der alte Kultus gemeint sein. Es hat aber keinen Sinn, zu sagen: Führe uns zurück zu Deinem Dienste, sondern es müßte alsdann heißen: Führe den Dienst (העבודה) zu uns zurück, oder überhaupt: Setze ihn wieder ein. So ist die Bitte in Nr. 17 gestellt: „Führe den Dienst (nicht Deinen Dienst!) zurück in das Allerheiligste Deines Hauses.“ Hier, im 5. Segensspruch, erscheint aber die allgemeine Bitte um die bußfertige Umkehr aller Menschen, so daß alle sich bestreben, Deiner Lehre zu folgen und Dir zu dienen. Wie alle Menschen Gott dienen, indem sie rechtschaffen denken und handeln, so erfüllen sie damit auch die Gebote oder die Lehre Gottes. Das ist der Inhalt dieser Bitte, der sich die folgende sinngemäß anschließt). 6. Ganz allgemein: Vergib uns unser Vater, denn wir haben gesündigt usw. Du vergibst und verzeihst ja gern. Schluß: G. s. D. E., der in seiner Gnade gern verzeiht. (Der Bitte um Einflößung bußfertigen Sinnes in alle Menschen folgt die Bitte um Verzeihung für alle.) 7. Allgemein: Schaue unser Elend und führe unsere Sache usw. Denn ein starker Erlöser bist Du. Schluß mit Anwendung auf Israel: G. s. D. E., Erlöser Israels. 8. Allgemein: Heile uns Ewiger, so werden wir geheilt usw. Denn ein allmächtiger König, ein bewährter und barmherziger Arzt bist Du. Schluß mit Applikation auf Israel: G. s. D. E., der da heilt die Kranken seines Volkes Israel. (Die Änderung des Schlusses in die allgemeine Fassung „Der da heilet die Kranken“ in sogenannten reformierten Gebetbüchern ist eine Verballhornung des Segensspruches und enthält eine Verdächtigung der Redaktoren, als ob sie die ärztliche Erweisung Gottes bloß in bezug auf Israel hätten preisen wollen, während sie die auf alle Menschen sich erstreckende voranstellen [wie auch im 2. Segensspruch allgemein gesagt ist: „Der da heilet die Kranken“] und sie erst an zweiter Stelle auf Israel beziehen). 9. Allgemein: Lasse,

Ewiger unser Gott, dieses Jahr für uns ein gesegnetes sein und laß alle Arten seines Ertrages zum Guten gedeihen und gib Segen auf die Oberfläche des Erdreichs usw. Schluß: G. s. D. E., der da segnet die Jahre. (Die Allgemeinheit liegt auf der Hand, die Bitte um Regen, Tau und Erntesegen ausschließlich für Israel wäre ein Unsinn.) 10.—15. beziehen sich auf die besonderen Wünsche Israels. 16. Allgemein: Höre unsere Stimme, Ewiger unser Gott, schone uns und erbarme Dich unser usw. Denn ein Gott, der Gebete und Flehen erhört, bist Du. So laß uns, unser König, nicht unerhört von Dir zurückkehren, denn Du erhörst das Gebet Deines Volkes Israel mit Erbarmen. Schluß: G. s. D. E., der erhöret Gebet. (Die allgemeine Fassung wird vorangestellt, und erst an zweiter Stelle kommt die Beziehung auf Israel, nur so erklärt sich der zweimalige Gebrauch der Partikel כי, [„denn"]. Die Fassung rechtfertigt unsere Bemerkung zu 8. Allerdings sollte man gemäß Nr. 8 am Ende erwarten: „Der erhöret das Gebet seines Volkes Israel", aber da das schon im vorhergehenden Satze gesagt worden war, was in Nr. 8 nicht der Fall ist, so ist der Schluß allgemein gehalten.)[71a] 17. Speziell auf Israel bezüglich (zu העבודה siehe das unter Nr. 5 Bemerkte). Hier, wie in der „Dankesbezeugung" in Nr. 18 und am Schlusse ist durch die Erwähnung der Restauration des Tempels die Fassung mehr in Rücksicht auf das Judentum gehalten, doch fehlt es nicht an der Hinweisung auf das allgemein Menschliche z. B. „Und alles, was lebet, preiset Dich, Selah, und lobet Deinen Namen in Wahrheit, Du Gott, unser Heil und unsere Hilfe, G. s. D. E., Allgütiger ist Dein Name, und Dir geziemet Preis." So stellt dieses alte Hauptgebet mit unverkennbarer Absicht die universalistische Auffassung Gottes als des Vaters aller Menschen voran, um daraus erst an zweiter Stelle die Hoffnung Israels auf seine Gnade und Güte abzuleiten, was nachgewiesen zu haben, nicht als ganz unverdienstlich erscheinen wird.

Bemerkenswert sind noch folgende Segenssprüche: „Wer jüdischer Weisen ansichtig wird, spreche: Gelobt sei, der von seiner Weisheit seinen Frommen mitgeteilt hat. Wer nicht-

jüdischer Weisen ansichtig wird, spreche: Gelobt sei, der von seiner Weisheit seinen Geschöpfen gegeben hat.“ [72] Ebenso ist ein Segensspruch beim Anblick jüdischer, wie nichtjüdischer Herrscher vorgeschrieben, nur daß an Stelle der Weisheit Herrlichkeit oder Majestät zu setzen ist. Beide Vorschriften sind in einer Tosefta enthalten und der Autor ist nicht angegeben, sie stammen also wahrscheinlich aus alter Zeit, was auch aus der rein hebräischen Fassung hervorgeht. Der Unterschied, daß die jüdischen Weisen und Herrscher als die „Frommen“ Gottes, die nichtjüdischen dagegen als dessen „Geschöpfe“ bezeichnet werden, hat nur die Bedeutung, daß durch den ersteren Ausdruck die Zugehörigkeit zu dem jüdischen Bekenntnis bekundet werden soll. Wichtig dagegen ist, daß insofern kein Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Weisen und Herrschern gemacht wird, als auch beim Anblick der letzteren die Lobpreisung Gottes vorgeschrieben ist. Der blinde Schriftgelehrte Rabbi Scheschet drängte sich unter die den Zug eines nichtjüdischen Königs Erwartenden, um die vorgeschriebene Lobpreisung Gottes verrichten zu können, und er machte bei dieser Gelegenheit die Bemerkung, die irdische Majestät, auch die nichtjüdische, sei ein Abglanz der himmlischen. [73] Wir verlassen hiermit die bevorzugten Kreise der Weisen und Herrscher, und begeben uns wieder auf das Gebiet der gemeinen Menschheit. Schon die unvoreingenommene Beurteilung der fremden Völker, mit denen die Schriftgelehrten in Berührung kamen, ist ein Beweis dafür, daß ihre Weltanschauung einen weiten Horizont beschrieb und daß sie von partikularistischer Engherzigkeit frei waren. „R. Akiba sagte: In dreierlei Hinsichten liebe ich die Meder. Wenn sie das Fleisch schneiden, schneiden sie es nur auf dem Tische. Wenn sie küssen, küssen sie nur auf die Hand. Wenn sie sich beraten, beraten sie sich nur auf dem Felde.“ [74] „Rabban Gamaliel sagte: In dreierlei Hinsichten liebe ich die Perser. Sie sind züchtig im Essen, züchtig in der Verrichtung der Notdurft und züchtig im Eheleben.“ [75] Diese Bemerkungen zeugen von einer ebenso scharfen, wie wohlwollenden Aufmerksamkeit, denn sie heben nur die guten Seiten an jenen Völkern hervor, wie denn die Schriftgelehrten auch die Schönheit der griechischen

Sprache vorurteilslos anerkannten.[76] Ihre Menschenliebe erstreckte sich aber auch auf ihre Feinde. In der Chronik wird die Vernichtung der Ammoniter und Moabiter unter Josaphat mitgeteilt und zugleich erzählt, daß die bestellten Sänger das Loblied anstimmten: „Danket dem Ewigen, denn ewiglich währt seine Gnade.“[77] Dazu bemerkt nun Rabbi Jochanan, daß hinter der Aufforderung: „Danket dem Ewigen“ die Worte „denn er ist gütig“[78] ausgelassen wurden, und zwar deshalb, weil Gott an der Vernichtung selbst böser Menschen keine Freude habe.“[79] Man muß sich hierbei daran erinnern, daß, wie in diesem Kapitel erwähnt wurde, die Ammoniter und Moabiter für alle Zeiten von jeder Gemeinschaft mit dem Volke Israel ausgeschlossen bleiben sollten, dann erscheint die Bemerkung R. Jochanans noch humaner, und sie verliert nichts an ihrer Bedeutung durch die Möglichkeit, daß nur die Flüchtigkeit eines Kopisten dazu Anlaß gegeben hat. Dieselbe humane Gesinnung bekundet der genannte Autor in dem Ausspruch, daß, als die Ägypter von den Wogen des Meeres verschlungen wurden, die Engel darob Gott ein Loblied singen wollten, aber Gott habe zu ihnen gesagt: „Die Geschöpfe meiner Hände versinken im Meere, und ihr wollet ein Loblied singen?“[80] Eine weitere Bemerkung zu diesem Ausspruch würde seine Schönheit nur beeinträchtigen, aber darauf muß doch aufmerksam gemacht werden, daß es sich hier wieder um die Ägypter handelt, die einstigen Zwingherren des Volkes Israel, denen aber R. Jochanan mit seinem Ausspruch ein Denkmal der Liebe gesetzt hat, wie er es ehrenvoller seinen eigenen Glaubens- und Volksgenossen nicht hätte widmen können. Besonders reich an Äußerungen der umfassendsten Humanität ist ein hagadisches Schriftwerk, Seder Elijahu rabba, das erst in der jüngsten Zeit einen ebenso kenntnisreichen wie gründlichen Bearbeiter gefunden hat.[81] Es heißt daselbst: „Ich rufe für mich Himmel und Erde zu Zeugen an: Nichtisraelit oder Israelit, Mann oder Frau, Knecht oder Magd, je nach ihrem Tun, so ruht der heilige Geist auf ihnen.“[82] Ein andermal läßt der Autor Gott zu Moses sagen: „Gilt etwa vor mir das Ansehen der Person? Es mag ein Nichtisraelit oder ein Israelit, ein Mann oder eine Frau, ein Knecht oder eine Magd

sein, wer Gutes tut, dem wird alsbald sein Lohn, denn es heißt:[83] ‚Deine Gerechtigkeit gleicht den ragenden Bergen.'"[84] Wieder ein andermal heißt es daselbst: „Die alten Lehrer haben den Satz aufgestellt, daß Gott gute Menschen zu Werkzeugen für Gutes, und böse für Böses gebraucht, dies gilt für alle Geschlechter der Erde, für Israel, wie für die übrigen Völker."[85] Ferner heißt es daselbst von der versöhnenden Wirkung der Reue: „Diese Regel gilt für alle Geschlechter der Erde, für Israel wie für die übrigen Völker."[86] Wenden wir uns einem der ältesten rabbinischen Schriftwerke, der Mechilta, zu. Dort ist die Rede von dem Moses erteilten Auftrage Gottes, den Felsen zu schlagen, um Wasser daraus hervorzubringen, und zu den Worten Gottes: „Ich werde vor dir dort stehen"[87] wird daselbst die Erklärung gegeben: „Damit wollte der Heilige, gelobt sei er, zu Moses sagen: Überall, wo du die Spuren menschlicher Füße findest, da bin ich gegenwärtig."[88] Also die Stätte, die ein Mensch betritt, ist eine Offenbarung Gottes, jede menschliche Spur ist zugleich eine göttliche. Höher kann der Mensch wohl nicht bewertet werden! Danach richtet sich natürlich auch die Bedeutung der menschlichen Gesellschaft. Die Schule Schammais sprach die Meinung aus, daß derjenige, der seinen Sklaven zur Hälfte freigemacht, zwangsweise zu dessen gänzlicher Befreiung verhalten werde, damit es ihm möglich sei, eine Freie zu ehelichen und eine Familie zu gründen, während er als Halbfreier weder eine Freie noch eine Sklavin zur Gattin nehmen konnte. Als entscheidend für diese Meinung, der sich nachträglich auch die Schule Hillels anschloß, wird „die Rücksicht auf den Bestand der menschlichen Gesellschaft"[89] und das Prophetenwort angeführt: „Nicht umsonst hat Gott die Erde geschaffen, zur Bewohnung hat er sie gebildet",[90] eine Begründung, die der Kommentator R. Salomo Jizchaki (Raschi, 11. Jh.) mit den Worten erläutert: „Der Schöpfer der Erde hat dieselbe nicht umsonst, so daß sie leer bleibe, hervorgebracht, sondern er hat sie zur Bewohnung, damit eine menschliche Gesellschaft sich darauf ansiedle, gebildet." Also schon in der vorchristlichen Zeit hat das Schriftgelehrtentum, insbesondere, wie die angeführte Mischna zeigt, die Schule Schammais, obgleich

deren Begründer sich durch eine besondere Strenge auszeichnete, keineswegs einen engherzigen partikularistischen Standpunkt eingenommen, sondern die menschliche Gesellschaft im allgemeinen und die Rücksicht auf dieselbe bei gesetzlichen Entscheidungen ins Auge gefaßt. Dieser Rücksicht auf den Bestand und das Wohl der Menschheit im allgemeinen schließt sich die andere, gleichfalls maßgebende, auf den öffentlichen Frieden an. So z. B. wird gelehrt: „Man verwehrt den nichtjüdischen Armen nicht, die vergessenen Erntereste, sowie die Ähren der Feldecke sich anzueignen um des friedlichen Verkehrs willen".[91] Oder: „Man ernährt die nichtjüdischen Armen ebenso wie die jüdischen, besucht die nichtjüdischen Kranken ebenso wie die jüdischen, und begräbt die nichtjüdischen Toten ebenso wie die jüdischen um des friedlichen Verkehrs willen".[92] Diese Begründung „um des friedlichen Verkehrs willen" ist von christlicher Seite[93] oft so ausgelegt worden, als handle es sich hier nicht um wirkliche Liebesbezeugungen gegen Nichtjuden, sondern um durch die Verhältnisse aufgenötigte und berechnete Freundlichkeiten. Ganz mit Unrecht. Auch für zahlreiche, nur für Juden geltende Bestimmungen wird diese Formel angewendet,[94] die Rücksicht auf den Frieden ist eben gleich der Rücksicht auf die menschliche Gesellschaft im weitesten Sinne als die ethische Grundbedingung eines geordneten Gemeinwesens und eines harmonischen Zusammenlebens der Menschen im allgemeinen zu verstehen, eine Auffassung, die wohl geeignet ist, zu Liebeserweisungen anzuregen und deren Wert zu erhöhen. Dabei muß noch in Betracht gezogen werden, daß der Friede in dem rabbinischen Schrifttum als das höchste Gut in zahlreichen Aussprüchen verherrlicht wird, von denen wir nur folgende anführen: „Gott hat für Israel kein Gefäß gefunden, das so mit Segen angefüllt ist, wie den Frieden."[95] Rabban Simon b. Gamaliel pflegte zu sagen: „Auf dreien Dingen besteht die Welt: auf der Wahrheit, dem Recht und dem Frieden, denn es heißt: Wahrheit und zum Frieden sprechet Recht in euren Toren."[96] Der letztere Ausspruch ist den „Sprüchen der Väter", dem Grundbuch der Ethik der Schriftgelehrten entnommen,[97] und dieser Bedeutung der genannten Sammlung entsprechend finden sich

darin auch zahlreiche Kernworte der berühmtesten Rabbinen, zum Teil noch aus der vorchristlichen Zeit, über den Menschen und das Verhalten gegen ihn, die durchaus in universalistischem und humanistischem Sinne gemeint sind. So lehrt Schammai: „Nimm jeden Menschen freundlich auf.“ [98] Josua b. Perachja ermahnt: „Beurteile jeden Menschen nach der guten Seite.“ [99] Rabban Jochanan erklärt als die beste Charaktereigenschaft des Menschen den Besitz eines guten Herzens.[100] R. Josua bezeichnet als eines von den drei Dingen, die den Menschen von der Welt bringen, den Menschenhaß.[101] R. Chanina b. Dossa lehrt: „An wem die Menschen Gefallen finden, an dem hat auch Gott Gefallen, an wem aber die Menschen keinen Gefallen finden, an dem hat auch Gott keinen Gefallen“.[102] R. Ismael fordert: „Nimm jeden Menschen mit Freuden auf.“ [103] Von R. Akiba stammt das bedeutende Wort: „Geliebt ist der Mensch, denn er ist im Ebenbilde Gottes erschaffen.“ [104] Ben Soma lehrt: „Wer ist weise, der von jedem Menschen Lehre annimmt. Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt.“ [105] Also nicht bloß, wie Paulus sagt: „Ehre dem Ehre gebührt.“ [106] R. Jannai ermahnt: „Grüße jeden Menschen zuerst.“ [107] Zuletzt sei Hillels Ausspruch erwähnt, ob er gleich einer der ältesten Schriftgelehrten ist: „Sei von den Schülern Arons, liebe den Frieden und jage dem Frieden nach, liebe die Menschen und ziehe sie zur Tora heran.“ [108] Was den Frieden betrifft, so betont ihn Hillel stärker, als wenn Paulus sagt: „Ist es möglich, so viel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden.“ [109] Was aber die Menschenliebe Hillels angeht, so bemerkt Hilgenfeld: „Wer wollte solche Anerkennung der Menschen als Geschöpfe Gottes nicht hochschätzen? Aber die allgemeine Menschenliebe hat bei Hillel doch noch eine Schranke. Die Menschen, welche man als solche zu schätzen hat, soll man der Tora zuführen. Daß die Liebe auch dann bleiben soll, wenn die Menschen sich nicht zu der Tora führen lassen wollen, vollends, wenn sie solche Führung verhindern, wird von Hillel mindestens nicht gesagt.“ [110] Diese beschränkende Auslegung der Worte Hillels, der selbst eine Beschränkung nicht einmal andeutet, haben wir bereits an einem anderen Orte,[111] wenn auch kurz, doch erschöpfend widerlegt. Hier

in dieser umfangreicheren, auf Vollständigkeit jedoch keineswegs Anspruch machenden Sammlung, die Gelegenheit bietet, Vergleiche anzustellen, findet sie ihre Widerlegung von selbst. Oder sollten wir den Leser daran erinnern müssen, daß in der wenige Seiten zurück mitgeteilten Auslegung des salomonischen Weihegebets der land- und glaubensfremde Nichtisraelit eine wärmere und bedingungslosere Anwaltschaft am Throne Gottes genießt, als der Israelit? Sollten wir daran erinnern müssen, daß R. Josua darauf hinweist, wie Gott Regen und Sonnenschein unterschiedslos Gerechten und Ungerechten, Israel und den Völkern zuwendet, um mit diesem Beispiele darzutun, daß Gott sein Erbarmen über alle seine Geschöpfe erstrecke? Sollten wir endlich daran erinnern müssen, daß R. Josua b. Korcha und R. Meir nicht bloß nicht dem jüdischen Volke als Gesamtheit, sondern auch nicht den Priestern, Leviten und Israeliten ein Privilegium auf die Liebe und Güte Gottes zuerkennen, vielmehr ausdrücklich erklären, daß diese allen Menschen zugänglich seien? Und konnten diejenigen, welche so nachdrücklich die Liebe Gottes als eine umfassende, auf alle Erdenbewohner ausgedehnte darzustellen sich bemühten, die eigene Menschenliebe verengeren und etwa nur auf die Priester, Leviten und Israeliten beschränken? Wenn man aber gegen diese Beweisführung nichts einwenden kann, so wird man auch nicht behaupten, daß „die allgemeine Menschenliebe bei Hillel doch noch eine Schranke habe“, und gerade ein Kenner des Christentums, wie HILGENFELD, sollte diese Schranke am wenigsten in der Ermahnung Hillels finden, die Menschen zur Tora heranzuziehen. Hillel ist es, wie wir bereits erwähnt haben, von dem das Wort stammt, daß die ganze Tora in der Menschenliebe, in der Befolgung der Lehre bestehe: „Was dir verhaßt ist, tue auch keinem anderen“, und daß alles übrige nur Kommentar dieser Lehre sei. Zu dieser Lehre die Menschen nicht heranzuziehen, hieße die Menschenliebe, die ihren Hauptinhalt, auch nach der Meinung anderer Schriftgelehrten bildet,[112] verleugnen. Aber die jüdische Religion kennt und übt keine Mission, nicht mittels zudringlicher Belehrung, und noch weniger durch Anwendung von Gewalt,[113] dieses Verhalten gründet sich ebenfalls auf die Menschenliebe, die, wie bereits bemerkt

wurde, auch die Gerechten oder die Frommen aller Nationen der Welt, ohne daß sie auf die Tora oder die jüdische Religion sich einschwören lassen, der Seligkeit teilhaftig erklärt, was ja auch durch die obigen Zitate dokumentiert wird. Den Juden ist nur aufgetragen, es als ihre oberste Aufgabe zu betrachten, „Kidduschha-Schem" zu betätigen, d. h. den Namen Gottes durch ihr Verhalten zu heiligen, um durch diese Vorbildlichkeit die eigene Erkenntnis Gottes zum Gemeingut aller Menschen zu machen, auf daß, wie Salomo in seinem Weihegebet sich bittlich an Gott wendet, „die Völker der Erde Deinen Namen erkennen, Dich zu ehrfürchten gleich Deinem Volke Israel".[114] In diesem Sinne ist auch der Schlußsatz in dem Ausspruch Hillels zu verstehen, denn das hebräische Wort, das wir hier durch „Heranziehen" (in dem erwähnten kürzeren Aufsatz durch „Zuführen") wiedergegeben haben, drückt weder zudringliche Überredung noch Zwang, sondern freundliches Entgegenkommen, wie dieses ja im Wesen Hillels lag, jedenfalls nur eine Beeinflussung aus, welche diese Grenze nicht überschreitet. Auch ist der Erfolg dieser Beeinflussung keineswegs als Bedingung der Menschenliebe hingestellt, die vielmehr ganz bedingungslos empfohlen wird. Übrigens ist es eine fundamentale Anschauung des Schriftgelehrtentums, daß die Verleugnung des Götzendienstes der Anerkennung der ganzen Tora gleichkommt, nach R. Jochanan heißt sogar derjenige, der ihn abschwört, direkt ein Jude.[115] Dagegen kann das Christentum trotz seines Anspruchs, zuerst die allgemeine Menschenliebe gelehrt zu haben, die Judenschlachten des Mittelalters, die Pressung der Juden zur Anhörung von Missionspredigten und die bis in die neueste Zeit reichenden gewaltsamen Judentaufen, um von anderem zu schweigen, nicht von seinen Rockschößen abschütteln. Es kann sich aber auch nicht hinter die Verteidigung verschanzen, daß es für die Verirrungen seiner Bekenner nicht verantwortlich sei, denn dieser Verteidigung steht das Wort seines Begründers entgegen: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen."[116] Auch kann heute kein Zweifel darüber obwalten, daß die Bekehrungsbestrebungen z. B. in Ostasien das Christentum bei den dortigen Völkerschaften nicht gerade

in den Ruf einer Religion der Menschenliebe gebracht haben.

Wir würden es nicht gewagt haben auf das Gebiet des Christentums überzugreifen, wenn nicht das Bekehrungsstreben desselben auf die Menschenliebe zurückgeführt und von diesem Gesichtspunkte aus das Judentum herabgedrückt würde. Ob und inwieweit dieses in der vorchristlichen Zeit die Proselytenmacherei unter den Heiden zu Zeiten betrieben und zu anderen Zeiten verpönt habe, kann hier nicht untersucht werden. In der Hauptsache kann es sich dabei nur um Verbreitung des Monotheismus und guter Sitten, nicht aber um Bekehrung im christlichen Sinne des Wortes gehandelt haben, und es ist ganz unrichtig, wenn SIEGFRIED sagt: „Jene Apologeten des Judentums vermieden es meist klüglich, die kleinlichen und seltsamen rituellen Gebräuche, welche diese Religion forderte, mitzuteilen. Das, mochte man hoffen, würde sich später finden. Erst der Zucker und dann die Pille. Auf diese Art hoffte man, wird es vielleicht gelingen, die Heidenwelt das Judentum überschlucken zu machen.“ [117] Diese Insinuation ersetzt durch die teils saloppe, teils satirische Ausdrucksweise nicht den gänzlichen Mangel historischer Wahrheit, aber BERTHOLET, der die Bemerkung „sehr richtig“ findet, behandelt in seinem Buche „Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden“ dieses Thema ebenfalls durchweg vom Standpunkte der christlichen Anschauung, wonach die eigentliche Menschenliebe in der Bekehrung besteht. Seltsamer Widerspruch! Wenn Hillel sagt, man solle die Menschen zur Tora heranziehen, so findet seine Menschenliebe daran eine Grenze, wenn man sie nicht heranzieht, zeugt es wieder von einem Mangel an Menschenliebe, so daß BERTHOLET sagt: „Mehr und mehr verliert Israel das Bewußtsein, an die Heidenwelt einen Beruf zu haben“ und dies Urteil mit der Hinweisung begründet: „Es ist höchst bezeichnend, daß im Zukunftsbild von Schemone-Esre ein Zug fehlt, die Bekehrung der Heiden und ihre Huldigung in Jerusalem.“ [118] „Es sieht fast danach aus, als hätte es (Israel) im Innersten ein schlechtes Gewissen gehabt, Proselyten überhaupt zu machen.“ [119] Welcher Rattenkönig von Insinuationen und Entstellungen! Jener in dem Schemone-

Esre vermißte Zug fehlt tatsächlich nicht darin. Er ist ausgesprochen in dem von uns nach seinem wahren Sinne erklärten fünften Segensspruch: „Führe uns zurück, unser Vater, zu Deiner Lehre, und ziehe uns heran zu Deinem Dienste, und laß uns zurückkehren in vollkommener Buße vor Dein Angesicht!“ Dieser Zug findet ferner seinen Ausdruck in dem Alenu-Gebet Rabs, das ursprünglich für den Neujahrstag bestimmt, jetzt täglich dreimal rezitiert wird: „Darum hoffen wir zu Dir, Ewiger, unser Gott, bald den Triumph Deiner Herrlichkeit zu schauen, daß alle Greuel von der Erde verschwinden und die Götzen ausgerottet werden, daß die Welt durch das Reich des Allmächtigen vervollkommnet werde, daß alle Irdischgeborenen Deinen Namen anrufen, und alle Frevler auf Erden sich zu Dir bekehren, daß alle Bewohner des Erdkreises es erkennen und einsehen, daß vor Dir allein jedes Knie sich beugen, und jede Zunge nur bei Dir schwören soll.“ Kann man der Sehnsucht nach sittlicher Vervollkommnung der Menschheit und ihrer Vereinigung in Gott erhabeneren, herzlicheren Ausdruck verleihen? Und ist diese Sehnsucht nicht der Ausdruck wahrer Menschenliebe? Und wird hier etwa gesagt, daß die Menschen Juden werden müssen, um sich zu vervollkommnen? Freilich, wer es werden will, wer in ihre Schar eingereiht zu werden verlangt, soll sich den dafür vorgeschriebenen Bestimmungen fügen. Wir werden darüber noch in dem Kapitel über das „Gesetz“ reden. Aber in diesem Sinne ist die Bekehrung gar nicht gemeint. Es handelt sich um kein Einschwören auf ein Dogma, um keine Verpflichtung auf ein Symbolum als Vorbedingung des Heils, das nach der Lehre des Judentums allen guten Menschen verbürgt ist. Sondern darum handelt es sich, daß die mit dem Götzendienste verbundenen Greuel, die man in den verschiedenen Sittenschilderungen des römischen und griechischen Altertums findet, Erscheinungen tiefster sittlicher Verkommenheit, von denen Schriftgelehrte aus den ersten christlichen Jahrhunderten als Augenzeugen berichten, und die auch heute noch nicht ausgerottet sind, aus der menschlichen Gesellschaft verschwinden. Nicht die „Sünder“, sondern — wie die schöne hagadische Auslegung des Schlußsatzes des 104. Psalms lautet[120] — die

„Sünden“ sollten untergehen. Dazu war die von Bertholet so sehr im Schemone-Esre vermißte „Bekehrung der Heiden und ihre Huldigung in Jerusalem“ nicht nötig. Dafür genügt das Festhalten der Juden an der jüdischen Lehre und deren Betätigung in der Lebensführung, und diese Momente haben ja auch, soweit sie im jüdischen Staatswesen, wie in der Diaspora zur Erscheinung kamen, ihre Anziehungskraft bewiesen und ihre auf weite Kreise der Heidenwelt sich erstreckende Wirkung ausgeübt. Aber schon ein so hohes, die Menschheit umfassendes Ziel gesteckt und ihm im Gebete Ausdruck gegeben zu haben, ist ein beweiskräftiges Zeugnis des Universalismus und der Menschenliebe der Schriftgelehrten, woran Einzelheiten, die aus Webers weiter unten eingehender zu besprechendem „System der altsynagogalen palästinischen Theologie“ zusammengelesen werden, obwohl darin, wie Bousset sehr richtig sagt, „alles auf eine Fläche aufgetragen ist“, nichts ändern können. Es kommt auf das aus seinen charakteristischen Zügen gewonnene Gesamtbild des Judentums an, und ein solches glauben wir hier von seiner Menschenliebe gegeben zu haben. Tatsächlich ist auch die unterschiedslose Menschenliebe der Juden im bürgerlichen Leben immer anerkannt worden. Der Kommentator Raschi darf im 11. Jahrhundert behaupten: „Sie (die Christen) wissen es selbst, daß ihre Armen von den Juden unterstützt werden,“ [121] und bis auf den heutigen Tag ist die unbeschränkte Wohltätigkeit der Juden, ihre hervorragende Beteiligung an allen gemeinnützigen Angelegenheiten sprichwörtlich — trotz Wundt, nach dem „der Ruhm der Barmherzigkeit“ bei den Juden in den Fesseln des Stammesgefühls gebannt bleibt, „und erst durch das Christentum zu einem Gebote der Menschenliebe wird“.[122] Ihre Rabbiner und Religionslehrer reden dennoch nicht von der Nächstenliebe als von einer spezifisch jüdischen Tugend, so wenig dies die alten Schriftgelehrten getan haben, die vielmehr in ihren Vorträgen nur in der Absicht auf die berechnete, großtuerische und prunkende Wohltätigkeit ihrer nichtjüdischen Zeitgenossen hinwiesen,[123] um ihren jüdischen Zuhörern eine ebenso still bescheidene wie unterschiedslose zu empfehlen. So erscheint das Gebot der Tora „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“[124]

auch von dem Schriftgelehrtentum, ja gerade von diesem als der Mittelpunkt der Religion hingestellt und als der sorgfältigsten Beachtung empfohlen, und es ist nach den vorstehenden Ausführungen ein ganz vergeblicher, zur Rettung der vermeintlichen Prärogative des Christentums dennoch immer von neuem wiederholter Versuch der christlichen Theologie, dem Schriftgelehrtentum die Verengerung und Beschränkung jenes Gebotes auf den Volks- und Glaubensgenossen in die Schuhe zu schieben. Wir können deshalb diese Ausführungen nicht wirksamer unterstützen, als mit den Worten eines Rabbiners aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der zu den glänzendsten Charakteren und zu den gründlichsten Talmudkennern seiner Zeit gehört. Seine aus Anlaß der Braunschweiger Rabbinersynode veröffentlichten Worte lauten aus dem Hebräischen verdeutscht: „Höret mich, meine jüdischen Brüder, und Gott gebe, daß mich auch die Großen und Weisen außerhalb unserer Gemeinschaft vernehmen: ich schwöre bei meiner Seligkeit, daß alle Begrenzungen und Umzäunungen, welche die alten Weisen Israels ihrem Volke verordnet, und wodurch sie in manchen Punkten die bereits von unserer heiligen Tora vorgeschriebene Absonderung Israels von den Völkern in einigen Punkten noch vermehrt haben, keineswegs in der Feindschaft und in dem Haß gegen die Nichtjuden begründet sind. Das sei ferne von ihnen! *Die Menschenliebe war in den Herzen jener Heiligen größer, als in allen Worten der Heuchler jener Tage.* Zahlreiche *ihrer Aussprüche bekunden, wie sich der mit ihren Schriften Vertraute überzeugen kann, ihre aufrichtige und vollkommene Liebe zu jedem, der geraden Wandels ist, mag er auch einem anderen Volke angehören.* Der angesehenste der Tannaim (R. Akiba) lehrt im dritten Kapitel der Sprüche der Väter: „Geliebt ist der Mensch, denn er ist im Ebenbilde erschaffen, eine besondere Liebe ward ihm kundgetan in den Worten: ‚Im Ebenbilde Gottes hat er den Menschen erschaffen.‘ *Wenn aber der Bildner des Menschen ihn liebt, wie sollten seine Geschöpfe den hassen, den Er liebt!‘* Ferner zitiert der Verfasser den von uns bereits angeführten Ausspruch des R. Meir, der hervorhebt, daß in zahl-

reichen Bibelstellen nicht die Priester, Leviten und Israeliten, sondern die Gerechten, Guten und Redlichen aller Völker als der Gnade Gottes teilhaftig bezeichnet werden. Dann fährt der Verfasser fort: „Wer aber solche Lehren vorträgt, der kann nicht Feindschaft und Haß gegen diejenigen, die nicht seine Volksgenossen sind, hegen.“[125] Was soll man nun angesichts dieser vor sechzig Jahren geschriebenen Worte dazu sagen, wenn ein christlicher Philosoph unserer Tage, wie WUNDT, in einem und demselben Atem, mit dem er die Menschenliebe als Prärogative des Christentums preist, mit Verleugnung derselben den Satz niederschreibt: „Der verschwindenden Minderzahl der Dissidenten und Juden, die, wenn sie sich auch dem Einflusse des Christentums auf unsere sittlich-religiöse Weltanschauungen nicht entziehen, doch den Stoff, der ihnen hier dargeboten wird, zurückweisen, kann kein für die Erziehung der Gesamtheit der Staatsangehörigen entscheidender Einfluß zukommen. Man wird es ihnen überlassen dürfen, für die religiöse Bildung ihrer Jugend außerhalb der Schule Sorge zu tragen, aber man wird nicht verlangen können, daß die öffentliche Erziehung durch die Rücksicht auf solche Ausnahmsfälle bestimmt werde.“[126] Mit Recht bemerkt STECKELMACHER,[127] daß WUNDT, der von den Juden sagt, daß sie den „Stoff“ des Christentums zurückweisen, selbst so mit dem „Stoff“ des Judentums verfährt, indem er nicht einmal weiß, daß die Nächstenliebe bereits in der Tora vorgeschrieben und durch sie zu einer „sittlich-religiösen Forderung“[128] erhoben worden ist. Dadurch richtet sich die Erklärung WUNDTS von selbst. Auch PAULSEN sagt: „Die Nächstenliebe ist das große Gebot des Christentums“,[129] ohne des Judentums auch nur zu gedenken. Er kennt und behandelt dieses überhaupt nur als Politikum unter der Spitzmarke der „Judenfrage“,[130] welchen Standpunkt er sich durch die Auffassung zurecht rückt: „Die jüdische Religion ist nicht eine Konfession wie die christlichen Bekenntnisse; die Zugehörigkeit zu ihr bedeutet tatsächlich zugleich die Zugehörigkeit zum jüdischen Volkstum, einem Volkstum, das durch schroffste Absonderung gegen die übrigen Völker, die Heiden, sich von jeher ausgezeichnet hat; das Bewußtsein, das auserwählte Volk

Gottes zu sein, durchdrang Religion und Nationalität.“ „Tatsächlich“ ist an dieser Behauptung nur, daß die Koinzidenz von jüdischer Religion und jüdischem Volkstum einmal bestand, und zwar nur deswegen, weil nur Juden sich zu dieser Religion bekannten, die aber an sich, was ja hier nachgewiesen worden ist, die ganze Menschheit ins Auge faßte. Oder ist der Monotheismus erst in den christlichen Bekenntnissen ein rein konfessionelles Moment geworden, bei den Propheten und in den Psalmen aber nur ein nationales gewesen? Was jedoch die „Absonderung gegen die übrigen Völker, die Heiden“ betrifft, so haben wir wiederholt darauf hingewiesen, daß ohne diese weder das Judentum sich erhalten hätte, noch das Christentum, das darauf beruht, entstanden wäre. Das ist ja auch WELLHAUSENS Meinung. PAULSEN kommt also von einer falschen Prämisse aus zu einer falschen Konklusion, wenn er sagt: „Das geht nicht; wer stolz darauf ist, nicht zu den Söhnen des deutschen Volkes zu gehören, sondern zu den Söhnen Israels, der hat kein Recht, sich darüber zu beklagen, daß das deutsche Volk ihn nicht zum Richter oder zum Lehrer seiner Kinder will. Entweder — oder, ganz Juden bleiben oder ganz Deutsche werden; beides sein, ganz Jude und ganz Deutscher, es ist unmöglich usw.“ Mit diesem „entweder — oder“ setzt PAULSEN den deutschen Juden (und natürlich ebenso denen in anderen Ländern) die Pistole auf die Brust nach Analogie der Forderung „la bourse ou la vie“, aber er wird keinem bange machen. Kein Jude ist behindert, ganz Deutscher zu sein, weil „deutsch“ nur ein nationaler Begriff ist. Er ist aber auch nicht behindert, zugleich ganz Jude zu sein, weil „jüdisch“ nur ein konfessioneller Begriff ist. Daß die Sache sich so verhält, beweisen die Hunderttausende deutscher Juden (wie die in anderen Ländern) täglich, und dieser Beweis kann durch künstliche Konstruktion nicht umgestoßen werden. TH. v. HIPPEL, der auch etwas von der Sache verstand, hat schon 1842 von den Juden in Preußen gesagt: „Ein besonderes Volk sind sie nun nicht mehr, seit sie preußische Bürger geworden.“ [131] ADOLF JELLINEK schreibt: „Die Juden haben nichts Nationales, sondern nur Stammeseigentümlichkeiten an sich. Vermöge ihres Universalismus nehmen sie an und auf von den

Nationen, in deren Mitte sie geboren und erzogen sind. Sie können daher mit vollem Rechte sagen, daß sie in Frankreich der französischen Nation, in Deutschland der deutschen usw. angehören." [132] Sehr wahr urteilt Steinthal: „In Wahrheit und im Innersten war Israel niemals ein Volk, es war nie etwas anderes, als was es heute ist: eine Religionsgenossenschaft, und war nur solange auch ein Volk, als es zu einer Religionsgemeinde erzogen werden mußte." [133] An einem anderen Orte sagt er: „Denn wir waren einst ein Volk und sind jetzt ein religiöser Verein, eine Gesellschaft vor Gott." [134] In den unter dem Titel „Über Juden und Judentum" von Gustav Karpeles soeben (Berlin 1906) herausgegebenen Vorträgen und Aufsätzen von Prof. Dr. H. Steinthal sagt derselbe S. 13 „Wir sind kein jüdisches Volk mehr: das will viel sagen; das will sagen, daß wir in allen Kreisen sittlicher Betätigung von dem Geiste des Volkes, unter dem wir wohnen, bestimmt werden. Durch alle Lebensbeziehungen aber, von den allgemeinsten Bürgerpflichten durch die vielseitigen geselligen Verbindungen hindurch bis in die innerlichsten Privat-Verhältnisse, wie sehr auch von irgend einem Volks- und dem jeweiligen Zeitgeiste bestimmt und befruchtet, dringt an uns der speziell jüdische Mahnruf: Bedenke, welcher Ahnen Sohn bist du! Lerne von allen Völkern, aber nicht ihre Fehler und etwa ihre Laster, sondern nur ihre Tugenden!" Und S. 15: „Nein, es ist kein Widerspruch zwischen Jude sein und Deutscher sein und Mensch sein, sondern diese drei schlingen sich so ineinander, daß wir das eine nur sein können, indem wir die beiden andern sind, und es um so mehr sein werden, je mehr wir dieses sind. Der jüdische Deutsche kann zu den besten Deutschen zählen, und der deutsche Jude zu den besten Juden — man nenne ihn so oder so, er wird zu den besten Menschen zählen." Diese ebenso schönen wie wahren Worte enthalten die berechtigte Zurückweisung des Unterfangens, womit Paulsen den deutschen Juden die Bedingungen vorschreibt, unter welchen sie auf dieses Prädikat Anspruch machen können. Luther schreibt von den Juden: „Und man sagt, daß Jüden zu Regensburg gewohnt haben eine lange Zeit vor Christi Geburt". Es dürfte wohl wenig deutsche Familien oder Gruppen von Familien geben, die

ihre Seßhaftigkeit in Deutschland so weit zurückdatieren könnten. Überhaupt ist es der lächerlichste Ostrazismus, den deutsche Antisemiten ausüben, indem sie den seit unvordenklichen Zeiten in Deutschland eingesessenen Juden das Recht, sich nach ihrer Heimat zu benennen, absprechen. Mit gleichem Rechte könnten die deutschen Protestanten den deutschen Katholiken, weil sie den römischen Papst als ihr religiöses Oberhaupt verehren, ihre Zugehörigkeit zu den Deutschen bestreiten, und wo sollte die Instanz gefunden werden, die solche Bestreitungen entschiede? Es ist mit den Juden in Deutschland, und ebenso mit denen in anderen Ländern, deren Bürger sie sind, nicht anders. Die Bezeichnung „Volk" wird in der Bibel jedenfalls in einem anderen Sinne auf Israel angewendet, als es anderswo, und zumal heutzutage üblich ist, nicht durch die Gemeinsamkeit der Abstammung oder der Sprache wird dieser Begriff konstituiert, sondern durch die Gemeinsamkeit der religiösen Idee, wie es in den Worten ausgedrückt ist: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk."[135] In diesem Sinne wird das Volk häufig „Gemeinde, Gemeinschaft" (Edah, Kahal), bei den Schriftgelehrten die „Synagoge Israels" (Keneset Israel) genannt. Diese Gemeinsamkeit der religiösen Idee ist für die Juden gewiß kein Hindernis, in nationaler Hinsicht ganz dem Volke anzugehören, in dessen Mitte sie geboren sind und dessen Schicksale sie teilen, so wenig wie für die Katholiken und Protestanten. Wenn im Mittelalter und bis in die neuere Zeit die Juden als eine Nation bezeichnet wurden, so daß bei KANT u. a. noch von MENDELSSOHN als von der Zierde oder dem Stolz seiner Nation gesprochen wird, so hat dies allerdings einerseits darin seinen Grund, daß die Juden von dem öffentlichen Leben gewaltsam ausgeschlossen waren, mehr noch aber darin, daß man sie als eine Religionsgemeinschaft nicht bezeichnen wollte, denn man tat ihrer Religion gar nicht die Ehre an, sie als solche zu betrachten, sie galt nach römischem Vorbilde als superstitio Judaica. „Noch die (preußischen) Minister v. RAUMER und WESTPHALEN verstiegen sich zu der seltsamen Behauptung, daß die Juden als Religionsgesellschaft überhaupt nicht zu betrachten seien."[135a] Als etwas mußte man die Juden aber bezeichnen, so nannte man

sie eine Nation. In der judenfeindlichen Bewegung der Gegenwart verfährt man umgekehrt, man erklärt, gegen die Religion der Juden nichts einzuwenden zu haben, vielleicht, weil man selbst keine Religion besitzt, oder weil Religionshaß unmodern geworden ist. Aber man macht die Juden zu einer Rasse, oder zu einem Volke, um sie unter diesem Titel zu entrechten, denn von einer Seite muß man ihnen an den Leib können. Paulsen, der zwar erklärt, kein Antisemit zu sein, was wir ihm, auch wenn er nicht die Gründe dafür angegeben hätte, geglaubt haben würden, ist gleichwohl nicht frei von dem Banne, den eine eifrig geschürte Bewegung der Geister leicht auszuüben vermag. Sonst würde er sich nicht auf die „zionistische" Bewegung berufen, deren Anhänger den den Juden hingeworfenen Handschuh aufgenommen haben und diesen nun das Bewußtsein eines Volkstums beizubringen sich bestreben, wodurch aber bewiesen wird, daß dieses Bewußtsein bisher nicht in ihnen, wenigstens nicht in dem geläufigen Sinne, bestanden hat, wenn es auch den östlichen Juden durch ihre Zurückdrängung aus dem öffentlichen Rechtsleben eingeflößt wurde, und in ihnen genährt wird. Wenn es also nicht richtig ist, was Paulsen von einem separaten Volksbewußtsein der deutschen Juden sagt, so gehen seine Bemerkungen über die jüdische Religion schon über den Spaß und verdienen energische Zurückweisung. „Wer durch seine Religion gehindert ist, mit anderen das Mahl zu teilen, weil ihre Speise ‚unrein' ist, oder in der Schule am Sonnabend die Feder anzurühren, der schließt sich selber aus, und es ist töricht, unter dem Titel der Toleranz solche anmaßliche Abschließung gelten zu lassen. Und daß eine Religion, zu der eine bestimmte Verstümmelung des Leibes oder eine besondere Form der Tötung der Schlachttiere wesentlich gehört, nicht bloß Gleichstellung mit der Religion zivilisierter Völker beansprucht und durchsetzt, sondern noch den Ruhm besonderer Aufgeklärtheit in Anspruch nimmt und auf den Aberglauben anderer mit Hochmut herabblickt, das bleibt auch eine seltsame Tatsache. Wer durch solche Dinge sich selber außerhalb stellt, der darf sich nicht beklagen, wenn er draußen bleibt; wer aber entschlossen ist, sich der ganzen Lebensgemeinschaft des Volkes anzuschließen,

dem soll seine Herkunft und seine religiöse Überzeugung kein Hindernis sein." In diesen Bemerkungen ist nicht ein Wort, das, bei Licht besehen, sich behaupten kann. Ein großer Prozentsatz der Juden, und nicht der schlechteste Teil derselben, der für das Judentum jedes Opfer zu bringen fähig wäre, setzt sich gleichwohl über die Speisegesetze hinweg, teilt mit „anderen" — sagen wir gleich den Christen — das Mahl, schreibt am Sonnabend usw., schließt sich also „der ganzen Lebensgemeinschaft des Volkes" an. Macht etwa der Antisemitismus hoher und niedriger, ungebildeter und wissenschaftlicher Kreise mit diesen Juden eine Ausnahme? Kein Zweifel, daß die jüdische Religion den Genuß gewisser Tiere und nicht nach ihrer Vorschrift bereiteter Speisen verbietet, aber wenn die „religiöse Überzeugung kein Hindernis" sein soll, weshalb soll sie denn nicht respektiert werden, wenn sie den frommen Juden bestimmt, die Speisegesetze zu halten und am Sabbat nicht zu schreiben? Auch die Katholiken haben ihre Speisegesetze, und zwischen den frommen Katholiken, die an Freitagen und in den Fasten kein Fleisch essen, und den frommen Juden, die gewisse Speisen überhaupt nicht essen, besteht wohl in dieser Hinsicht kein erheblicher Unterschied. Deshalb bleibt es dem frommen Juden unbenommen, „mit anderen das Mahl zu teilen", denn es gibt auch indifferente Speisen, und wenn er nicht immer mit „anderen" essen kann, so können doch die „anderen" mit ihm essen, gemeinschaftlich ist das Mahl auf jeden Fall. Am Sonnabend nicht schreiben und am Sonntag „unter der Kirche" keine Elle Tuch verkaufen dürfen, wo ist denn da der Unterschied? Von der Beschneidung verächtlich zu reden, sollte sich für Paulsen schon deshalb verbieten, weil auch Jesus nach dem Ev. Lukas beschnitten und sein Beschneidungsfest von der Kirche gefeiert worden ist. Die „besondere Form der Tötung der Schlachttiere" hat jedenfalls in der Schonung der Tiere ihren Grund, wie auch Lecky hervorhebt, daß „die rabbinischen Schriften sich durch den Nachdruck auszeichnen, mit welchem sie die Pflicht der Milde und des Wohlwollens gegen die Tiere einschärfen",[186] während Friedrich Vischer sagt, daß man das Fehlen von Vorschriften über die Schonung der Tiere als

„Mangel der christlichen Religion an sich“ bezeichnen könnte, und fortfährt: „Die Gesetzgebung Mosis stand hierin höher und hat bekanntlich herrliche Bestimmungen, worin sie Erbarmen mit dem Vieh zur Religionspflicht macht.“ [137] „Den Ruhm besonderer Aufgeklärtheit“ hat die jüdische Religion nie in Anspruch genommen, da sie sich überhaupt nicht berühmt, aber Aufgeklärtheit ist ihr oft selbst von solchen zuerkannt worden, die sich nicht zu ihr bekennen. Alexander v. Humboldt bezeichnete die jüdische Religion als „die mit den Forschungen objektiver Wissenschaft am leichtesten zu vereinbarende.“ [137a] Ebensowenig blickt sie „mit Hochmut“ auf den Aberglauben anderer herab, da sie den Hochmut verdammt. Dagegen kann man Paulsen nicht von dem Vorwurf freisprechen, daß er in dieser Weise Einrichtungen der jüdischen Religion behandelt. Vollends unerhört ist es aber, dieselbe von „der Religion zivilisierter Völker“ zu unterscheiden, die Religion des Volkes Israel, von dem Paulsen selbst sagt, daß ihm „die Mißachtung desselben völlig fern liege“, „des Volkes, das die Psalmen und die Propheten hervorgebracht hat, aus dem Jesus hervorgegangen ist, und in dem er die ersten Jünger gefunden hat“, und seine Religion nicht zivilisiert — das wäre! Uns will scheinen, daß Jean Paul richtiger geurteilt hat. Er schreibt an seinen jüdischen Freund Emanuel Osmund: „Wenn einmal die moralische Ergebenheit gegen den Schöpfer durch ein körperliches Zeichen ausbrechen soll, so ist die Wahl des Zeichens, da jedes Körperliche gleich unendlich weit vom Geistigen absteht, gleichgültig, und zwischen Taufwasser und Beschneidung, und zwischen dem Fasten am christlichen und dem Schmausen am jüdischen Schabbas ist als körperliche Handlung kein Unterschied, außer daß die letztere Zeremonie ein wenig angenehmer ist. Ihre Religion überholt darin unsere, daß sie keine einzige theoretische Unbegreiflichkeit und Kontradiktion wie unsere fordert. Ein Philosoph kann leichter ein Talmudist als ein Orthodox sein.“ [138] Wir werden auf die „körperlichen Zeichen“ in dem Kapitel über das „Gesetz“ näher eingehen, aber wir beabsichtigen nicht, jenes Kapitel mit einer politischen Polemik zu belasten, zu der uns falsche Vorstellungen oder Entstellungen der jüdischen

Religion seitens namhafter Denker, denen auch Ernst Haeckel in seinem „Welträtsel“[139] u. a. sich anschließen, gezwungen haben. Deswegen haben wir die Zurückweisung unberechtigter Verkleinerungen der jüdischen Religion und ebensolcher gegen die Juden erhobenen Vorwürfe behufs „philosophischer“ Rechtfertigung ihrer staatsbürgerlichen Zurücksetzung hier erledigt. Und so hat denn die Darstellung in diesem Kapitel eine seltsame Wendung genommen. Ausgegangen ist sie von der Beweisführung, daß die in der Religion Alt-Israels enthaltenen Grundzüge des Universalismus im Judentum nicht bloß festgehalten, sondern vertieft und zur Lehre allgemeinster Nächstenliebe entwickelt wurden, so daß man ihm die Priorität in diesem Punkte nicht streitig machen kann. Am Schlusse des Kapitels müssen wir nunmehr konstatieren, daß diejenigen, die das Urheberrecht auf die Nächstenliebe den Juden gegenüber am lautesten geltend machen, in der Praxis die Juden davon am wenigsten verspüren lassen. Aber wie sagt doch Paulsen? „Die Nächstenliebe ist das große Gebot des Christentums.“

Viertes Kapitel.

Die jüdische Religion hinsichtlich ihrer Lehre über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen.

An die Beweisführung des vorigen Kapitels, die ergeben hat, daß die jüdische Religion von Haus aus universalistisch war und auch immer geblieben ist, schließt sich mit Notwendigkeit als die nächste Aufgabe die Darstellung ihrer Lehre über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Denn es liegt auf der Hand, daß dieses Verhältnis in jeder Religion von ihrer Stellung zur Menschheit überhaupt abhängig ist. Auch hier behauptet nun die christliche Theologie mit Unrecht eine Rückständigkeit der jüdischen Religion, der gegenüber sie für das Christentum das Verdienst in Anspruch nimmt,

daß es zuerst die Vaterliebe Gottes für alle Menschen erschlossen und dadurch die Religion individualisiert habe. Ebenso zeigt sich WUNDT, der überall die Juden in die „Fesseln des Stammesgefühls" gebannt sieht, seinerseits in die Fesseln der Unkenntnis gebannt, wenn er sagt, daß der Furcht, die auch die jüdischen Gottesvorstellungen leite, die Lehre Christi das Motiv der Liebe entgegenstelle, „indem sie das Verhältnis von Gott und Mensch dem des Vaters zum Kinde vergleicht".[1] Wir könnten uns dagegen auf die Erklärung beschränken, daß diese Anschauung schon durch das vorige Kapitel widerlegt werde, und dann würde das gegenwärtige Kapitel ungeschrieben bleiben. Aber so unzweifelhaft auch der nachgewiesene Universalismus der jüdischen Religion schon an sich selbst eine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen bekundet, die hinter der des Christentums nicht zurückbleibt, so empfiehlt es sich doch, ihr auch nach dieser Richtung eine besondere und genaue Aufmerksamkeit zuzuwenden. Denn dieselben Dinge machen je nach dem Standpunkt, von dem aus man sie betrachtet, einen verschiedenen Eindruck, es bedarf nur einer anderen Verteilung von Licht und Schatten, um eine andere Anschauung von ihnen zu gewinnen, und gerade die jüdische Religion hat es oft erfahren und erfährt es noch täglich, in Schatten gestellt und demgemäß beurteilt zu werden. Deshalb erscheint uns eine besondere Behandlung ihrer Lehre über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen für geboten. Die christliche Auffassung desselben hat PFLEIDERER folgendermaßen präzisiert: „Während aber die alttestamentliche Frömmigkeit die Liebe Gottes noch partikularistisch auf das bevorzugte Volk Israel bezieht, erkennt die christliche Frömmigkeit in der Liebe Gottes zur Welt überhaupt das Motiv seiner allen zum Heil bestimmten Offenbarung in der Sendung seines Sohnes, und in der Erbarmung aller das Endziel seiner Heilswege."[2] Uns geht von dieser Behauptung wesentlich nur dasjenige an, was darin von der „alttestamentlichen Frömmigkeit" gesagt ist. Damit soll natürlich auch und erst recht die jüdische Frömmigkeit getroffen werden, denn diese hat ja nach christlicher Anschauung die alttestamentliche nicht verbessert, sondern ver-

schlechtert. Wir werden dagegen nachweisen, daß die in den angeführten Worten niedergelegte Auffassung weder der Lehre des Alten Testaments, noch der rabbinischen Lehre, also auch nicht der jüdischen Frömmigkeit entspricht. Indem wir diese Aufgabe zu lösen unternehmen, verbleiben wir auf dem Boden des Tatsächlichen, d. h. wir schöpfen unsere Darstellung aus den jüdischen Religionsschriften, die jeder nachprüfen kann, und insofern halten wir uns genau und streng auf der Linie wissenschaftlicher Beweisführung. Dieser Vorsatz überhebt uns der Aufgabe, uns mit derjenigen Offenbarung, die Gott durch die „Sendung seines Sohnes", also durch etwas, wie auch Harnack eingesteht,[3] wissenschaftlich nicht Diskutierbares betätigt haben soll, zu beschäftigen. Es dürfte uns dafür um so eher gelingen, wissenschaftlich darzutun, daß die jüdische Religion als der „mütterliche Boden" des Christentums bereits alle diejenigen Elemente enthält, die man von einem solchen Boden erwarten darf, und die das daraus entwickelte Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen als ein weder der Verbesserung bedürftiges, noch jemals verbessertes erkennen lassen. Bevor wir aber diese Aufgabe in Angriff nehmen, ist es nötig, einige orientierende historische Bemerkungen vorauszuschicken.

Die Entstehung des Christentums fällt in eine Zeit, in welcher der Synkretismus jüdischer und griechisch-philosophischer Vorstellungen zur höchsten Blüte gediehen war und ist überhaupt nur aus diesem Synkretismus zu erklären. Die Retorte, deren derselbe für seine Hervorbringungen sich bediente, war die Allegorie. Wir haben auf diesen Umstand schon im ersten Kapitel zu dem Zwecke hingewiesen, um den Standpunkt Akibas im Gegensatze zu dem des Apostels Paulus klar zu machen, müssen aber hier näher darauf eingehen. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß die griechische Philosophie aus Systemen bestand, in denen geschlossene Gedankenreihen zu einer abgerundeten Weltanschauung sich vereinigten. Diese Ordnung und Übersichtlichkeit, die wir noch heute bewundern, waren es ohne Zweifel auch, welche die Denker der jüdischen Diaspora, der das Griechische längst zur Muttersprache geworden, und der deshalb die reiche und bestechende Literatur

dieser Sprache leicht zugänglich war, zunächst anzogen, wobei das allgemeine Ansehen, dessen die griechische Bildung sich erfreute, deren Anziehungskraft noch verstärkte. An Erkenntnissen freilich konnte die griechische Philosophie den jüdischen Denkern nichts bieten, was sie nicht bereits und in größerer Vollkommenheit in ihrer Religion besaßen. Diese Tatsache ließ es ihnen sogar als gewiß erscheinen, daß die großen Philosophen der Griechen bei Moses in die Schule gegangen wären und ihre Weisheit aus den jüdischen Religionsschriften geschöpft hätten. Teils aus der Absicht, diesen Beweis zu führen, teils aus dem Beweggrunde, von der jüdischen Religion eine Darstellung zu geben, die sich dem regelmäßigen und imponierenden Bau der philosophischen Systeme der Griechen an die Seite stellen konnte, ging nun bei den jüdischen Denkern der Diaspora das Bestreben hervor, gleichsam eine jüdische Philosophie (*πάτριος φιλοσοφία*) auszubauen, wobei unwillkürlich die griechische sich als Muster aufdrängte. Hier liegt der Keimpunkt, aus welchem einerseits die jüdisch-hellenistische Literatur und andererseits das Christentum hervorgegangen ist. Die jüdischen Denker waren genötigt, des Apparates und Mechanismus der griechischen Philosophie sich zu bedienen, die Begriffe und Vorstellungen, mit denen dieselbe operierte, auch in den jüdischen Religionsschriften nachzuweisen, und da sie hier nicht vorhanden waren, so mußten sie mittels der Allegorie hineingedeutet werden. Was war nun das nächste Resultat dieser ebenso merkwürdigen wie folgenschweren Bewegung der Geister, die auf die Erhaltung und den Ausbau der jüdischen Religion ausging und das Gegenteil herbeizuführen drohte? Die Namen der historischen Persönlichkeiten, die in der Tora und den übrigen heiligen Schriften vorkommen, die Feste, die Gebote, die Funktionäre und Funktionen des Heiligtums, kurz alle Einzelheiten jenes Schrifttums wurden einem Verwandlungsprozeß unterworfen und nahmen eine doppelte Gestalt an, indem den Worten neben ihrem eigentlichen Sinne ein bedeutungsvollerer innerer beigelegt wurde. Dieser Prozeß, in dem das Konkrete verflüchtigt und Abstraktionen hypostasiert und personifiziert wurden, mußte schließlich dazu führen, die jüdische Religion ihrem

wahren Wesen gänzlich zu entfremden. Wie dies Verfahren den unmittelbaren Anlaß zur Entstehung des Christentums und der dogmatischen Vorstellungen desselben gab, darüber läßt sich PFLEIDERER in folgenden Sätzen vernehmen, die wir im wesentlichen mitteilen: „Zur alttestamentlichen Vorbereitung des Trinitätsdogmas gehören die Vorstellungen vom Geist Gottes, vom Engel Gottes als dem Mittler der göttlichen Wirksamkeit, vom Wort Gottes, endlich von der Weisheit Gottes, deren anfänglich poetische Personifikation im alexandrinischen Judentum zur wirklich lehrhaften Hypostasierung fortschritt." „Indem dann Philo diese jüdischen Vorstellungen mit den platonischen ‚Ideen' und mit dem ‚Logos' des stoischen Pantheismus kombinierte, ergab sich sein halb philosophischer, halb religiöser Begriff des ‚Logos', der zunächst metaphysisches Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist (‚Sohn und Bild Gottes, Urbild des Menschen, Schöpfer und Lenker der Welt'), dann zum allgemeinen Offenbarungsmittler zwischen Gott und der Menschheit wird, endlich zum konkreten Offenbarungsträger in der Geschichte Israels sich verdichtet (‚Hoherpriester, Paraklet, Mittler zwischen Gott und Israel.')"[4]

Die vorstehende kurze Darstellung von dem Wesen und Wirken des Hellenismus nach seiner philosophischen Seite, insbesondere die zuletzt angeführte Ableitung des Trinitätsdogmas aus demselben, läßt es begreiflich erscheinen, daß das palästinensische Schriftgelehrtentum damit reine Bahn machte und sich gänzlich von ihm lossagte. „Damit war" — wie CARL SIEGFRIED richtig bemerkt[5] — „innerhalb des Judentums für den Hellenismus das Todesurteil gesprochen." Wir dürfen R. Akiba den Hauptanteil an diesem vollständigen Bruche beimessen. Der Hellenismus hat infolgedessen nur wenige Spuren im Judentum zurückgelassen, so in den aramäischen Bibelübersetzungen, die sich der hellenistischen Terminologie bedienen, auch mögen die in der Mischna und im Talmud erwähnten Spekulationen über das Schöpfungswerk und den göttlichen Thronwagen, von denen wir aber nichts Näheres wissen, mit der hellenistischen Philosophie zusammenhängen, endlich hat die Behandlung der Worte nach ihrem äußeren und inneren Sinne Spuren im Judentum zurückgelassen und

ist in der jüdischen Mystik des Mittelalters, hier aber vielleicht unter dem Einflusse der gleichzeitigen christlichen, wieder zu einem vorübergehenden Dasein erwacht. Hiervon wie von anderen unwesentlichen Dingen abgesehen, darf man aber sagen, daß der Hellenismus auf den ferneren Entwicklungsgang des Judentums keinen Einfluß geübt hat.[6] Der Hellenismus ist eine merkwürdige Episode der jüdischen Geschichte, aber nur eine Episode. Es ist jedoch für den Fortgang unserer Darstellung unerläßlich, uns über die Motive Rechenschaft zu geben, welche das palästinensische Schriftgelehrtentum zu seiner Abweisung des Hellenismus, abgesehen davon, daß schon die historischen Folgeerscheinungen diesen Schritt rechtfertigen, prinzipiell bestimmt haben mögen. Da ist denn vor allem zu sagen, daß die jüdische Religion in den biblischen Schriften nicht als System hingestellt wird, und daß ihre Einzwängung in ein solches ihrer Natur gänzlich unangemessen ist. Weder die Tora noch die Propheten, noch die übrigen biblischen Schriften, die zur Zeit der Entstehung des Christentums bereits in dem Kanon, den wir heute besitzen, gesammelt vorlagen, bedienen sich einer philosophischen Terminologie und einer eben solchen systematischen Entwicklung und Beweisführung, wie dies z. B. bei Paulus der Fall ist. Die religiösen Grundwahrheiten werden wie etwas Selbstverständliches, Bekanntes und Vertrautes vorgetragen, das nur in die Erinnerung zurückgerufen und von neuem eingeschärft werden muß. Diesem Charakter ihrer Grundschriften entspricht auch der Charakter der jüdischen Religion, den dieselbe, soweit wir zurückblicken können, besessen und auch immer beibehalten hat. Ihr Wesen ist Natürlichkeit und Einfachheit, ihr Gott ist nicht das Ergebnis philosophischer Denkarbeit, sondern unmittelbares Erlebnis und persönliche Erfahrung jedes einzelnen, wie es der berühmte Hagadist R. Levi sinnig in der Bemerkung zum Ausdruck bringt, daß Gott in den einleitenden Worten der Offenbarung „Ich bin der Ewige dein Gott“[7] darum der Einzahl in der Anrede an das Volk sich bedient habe, *damit* jeder einzelne sich angesprochen fühlen sollte, gleichwie, wenn Tausende gleichzeitig auf ein Porträt schauen, dennoch jeder von ihnen den Eindruck empfange, als ob der Blick desselben

gerade auf ihn sich richte.[8] Schon diese Auffassung, welche ohne Zweifel die herkömmliche war, und an der nur der Vergleich neu und Erfindung des Hagadisten ist, zeigt von einer Individualisierung der Religion und einer persönlichen Beziehung zu Gott, die nicht übertroffen werden können. So einfach und natürlich nun dieses Verhältnis zu Gott ist, so lassen sich auch die auf dessen Herstellung abzielenden Forderungen der Religion auf eine einfache Formel zurückführen, wobei wir zu bemerken nicht unterlassen wollen, daß dieser Behauptung auch der Komplex der „Gesetze", wie wir in einem besonderen Kapitel nachweisen werden, nicht widerstreitet. Zahlreich sind die Stellen der Bibel, in denen die Quintessenz der Religion zusammengefaßt, durch die der Weg zur innigsten persönlichen Gemeinschaft mit Gott gezeigt wird. „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige euer Gott"[9] — ein Satz, von dem Pfleiderer[10] einseitig und oberflächlich behauptet: „Damit wurde die Erhabenheit Jahves über das unreine Weltwesen zum Motiv und Vorbild gemacht für die levitische Heiligkeit, d. h. Absonderung Israels vom heidnischen Leben seiner Nachbaren." Bei Anwendung von etwas mehr Sorgfalt hätte der Genannte sich davon überzeugen können, daß der angeführte Satz an der Hauptstelle die Einleitung bildet für die Vorschriften der Elternverehrung, der Sabbatheiligung, der Armenfürsorge, der Redlichkeit im Handel und in der Rechtsprechung, der Nächsten- und Fremdenliebe usw. Die Subsumierung dieser höchsten Sittengesetze unter die Gesamtforderung der Heiligkeit läßt die Anreihung der die „Absonderung Israels von dem heidnischen Leben seiner Nachbaren" bezweckenden Vorschriften begreiflich erscheinen. Andere Zusammenfassungen dieser Art sind: „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen deinem Gotte."[11] „Denn nahe ist dir das Wort gar sehr, in deinem Munde und deinem Herzen, es zu üben."[12] „Er hat dir kundgetan, o Mensch, was gut ist, und der Ewige fordert nichts von dir, als auf Recht halten, Liebe üben und bescheiden wandeln vor deinem Gotte."[13] Es geschah nach dem Muster dieser bereits in der Bibel vorhandenen Zusammenfassungen der religiösen Forderungen, daß auch die Schriftgelehrten sich in der Aufstellung solcher

Quintessenzen versuchten. So begriff, wie bereits erwähnt wurde, Hillel und gleich ihm R. Akiba die Summe der Religion unter dem Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", R. Simlai in dem Satze: „Der Gerechte lebt in seinem Glauben",[14] andere in anderen Sätzen. Ben Asai bezeichnet die Stelle „Dies ist das Buch von der Entstehung des Menschen" als das größte Prinzip in der Tora,[15] ein so universalistischer Gedanke, wie er vielleicht niemals sonst ausgesprochen worden ist. Es ist also, wie die vorstehenden Beispiele zeigen, dem subjektiven Ermessen ein breiter Spielraum gelassen, die Religion ist nicht in die festen Formen eines Systems eingezwängt, sondern ihr Bild wechselt je nach dem Geiste, in dem sie sich spiegelt, und bleibt doch in ihren Grundzügen immer dieselbe. Hält man sich dies vor Augen, so kann man unmöglich übersehen, wie durch das Bestreben der jüdisch-hellenistischen Denker, die Religion den Formen der griechischen Philosopheme anzupassen und in deren Gewand zu kleiden, ihr nicht bloß ein fremdartiger Zuschnitt verliehen, sondern vor allem ihre Natürlichkeit und Einfachheit beeinträchtigt, ihre Freiheit, Geschmeidigkeit und Beweglichkeit gestört wurde, und man wird den Eifer begreiflich finden, womit das palästinensische Schriftgelehrtentum sich die „griechische Weisheit" vom Halse zu schaffen suchte.

Kehren wir nach diesen Vorausschickungen zu dem eigentlichen Gegenstand dieses Kapitels zurück.

Nichts war natürlicher, als daß die religiöse Bewegung, die in die Bildung des Christentums ausmündete, die Merkmale des Hellenismus mit sich führte, der dazu die Anregung gegeben hatte. Pfleiderer redet in den oben angeführten Worten von einer „alttestamentlichen Vorbereitung des Trinitätsdogmas". Diese Berufung bedarf der kleinen aber wichtigen Ergänzung, daß in diesem Zusammenhange nur von dem hellenistisch verarbeiteten Alten Testament die Rede sein kann. Denn dieses an sich bietet zu der erwähnten Berufung nicht den mindesten Anlaß. Keiner, der die Tora, die Propheten usw. mit unbefangenen Augen und Sinnen liest, wird den Ausdrücken: Geist Gottes, Engel Gottes, Wort Gottes, Weisheit Gottes auch nur die entfernteste Möglichkeit zuschreiben, daß

sie das Trinitätsdogma vorbereitet hätten. Das Schriftgelehrtentum hat den Grundsatz aufgestellt und wiederholentlich betont, daß die Tora rede, wie Menschen zu reden pflegen,[16] und damit hat es ohne Zweifel nur der herkömmlichen Auffassung Ausdruck verliehen. Pfleiderer hat den Engel Gottes mit bereits christlich gefärbter Bezeichnung zum „Mittler der göttlichen Wirksamkeit“ erhöht. Aber der Dichter des 104. Psalms macht auch die Winde zu Engeln Gottes, und man wird hierin gewiß nicht eine Vorbereitung des Trinitätsdogmas erblicken. Wie man sich immer die Engel vorgestellt haben mag, zum Inventar der jüdischen Glaubensüberzeugungen haben sie nie gehört, und auch in den Prophetieen Jesajas und Ezechiels erscheinen sie nur als visionäre Staffage. Es wäre eine Torheit sondergleichen, anzunehmen, daß durch den Gebrauch der Worte Engel Gottes, Geist Gottes, Wort Gottes, Weisheit Gottes jemals der strenge biblische Monotheismus hätte alteriert werden sollen oder alteriert worden sei. Darüber ist kein weiteres Wort zu verlieren. Ganz anders allerdings mußten die Dinge im Christentum sich gestalten, das von dem Hellenismus gelernt hatte, das Konkrete in Abstraktionen zu verwandeln und das Abstrakte zu personifizieren, und das dabei des Mechanismus und der Terminologie des Hellenismus sich bediente. Sohn, Vater und Geist erscheinen nun nicht mehr als bildliche Ausdrücke nach menschlicher Redeweise, sondern sie werden zu Typen. Diese Sachlage muß man sich gegenwärtig halten angesichts der von der christlichen Theologie immer wiederholten Behauptung, daß im Neuen Testament Gott als Vater und seine Liebe als Vaterliebe betont werde, und daß damit ein Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck gekommen sei, zu dessen Erkenntnis die jüdische Religion sich niemals erhoben habe.

Man könnte dagegen schon den naheliegenden Einwand erheben, daß es bei der strengen Einheit Gottes, die im Alten Testamente fast auf jeder Seite eingeschärft wird, doch dem Volke Israel viel leichter gewesen sein müsse, sich Gott als Vater vorzustellen, als es im Christentum bei der Auffassung Gottes unter dem Gesichtspunkte der Trinität möglich ist. Wenn sich auch die wissenschaftliche christliche Theologie gern

um die Trinität herumdrückt, so ist diese doch bereits in den Anfängen des Christentums vorgebildet und hat die Einheit Gottes mindestens verschleiert. Bei einem dreieinigen Gott bedarf es, selbst wenn man für die Mystik veranlagt ist, der Anstrengung, sich in das einfache väterliche Verhältnis hineinzudenken. Ferner hat ELBOGEN sehr richtig hervorgehoben, daß Gott als Vater zunächst von Jesus für sich und sein besonderes Sohnesverhältnis in Anspruch genommen wird, sowie, daß Gott in seiner väterlichen Eigenschaft erst durch ihn als Sohn zugänglich ist.[17] „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.“[18] „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“[19] Auch die freieste Auffassung kommt nicht um die Vermittlung herum. „Die Erlösung“ — sagt HERRMANN COHEN richtig[20] — „bleibt in jedem Falle durch die Vermittlung bedingt.“ Durch diese unumgängliche Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen wird in Wahrheit nicht eine Gemeinschaft beider, sondern ihre Trennung herbeigeführt, und wiederum wird hier die wissenschaftliche Erkenntnis ausgeschaltet und die Mystik muß die Aufgabe über sich nehmen, diesen Widerspruch auszugleichen. Jedenfalls ist dieses Vaterschaftsverhältnis kein so einfaches, daß wegen der Aufstellung desselben das Christentum einen Vorzug vor dem Judentum für sich in Anspruch nehmen könnte.

Doch lassen wir diese Fragen, die zunächst nicht das Judentum angehen, auf sich beruhen. Wohl aber ist die Frage am Platze: Mit welchem Rechte kann die christliche Theologie Gesichtspunkte und Anschauungen, die im Hellenismus wurzeln und von da in das Christentum übergegangen sind, gegenüber dem Alten Testamente und dem rabbinischen Schrifttum geltend machen, die nie etwas davon gewußt haben? Es ist eine der selbstverständlichsten Forderungen der Wissenschaft, daß man jedes Schriftwerk aus sich selbst erkläre und nichts Fremdartiges in dasselbe hineintrage. Ist es aber wissenschaftlich, wenn man deshalb, weil im Neuen Testamente die Benennungen Gottes zu technischen Ausdrücken kristallisiert sind, auch die im Alten Testamente und in dem vorchristlichen jüdischen Schrifttum vorkommenden als solche Kristallisationsprodukte

einer bestimmten Gedankenbewegung ansieht? Weil in jenem Schrifttum Gott häufig als König bezeichnet wird, so sagt Bousset: „Es scheint in dem Worte ein Klang von Willkür des Tyrannen und der Unnahbarkeit des Despoten mitzuklingen.“ [21] Noch charakteristischer ist folgende Ausführung: „Ein gewisser Fortschritt in der Vertiefung und Individualisierung der Religion macht sich geltend. Die einzelnen Frommen wagen es, ihr individuelles Verhältnis zu Gott unter den Gedanken der Vaterliebe Gottes zu stellen. Aber die Stimmung ist eine vorübergehende und unklare, die Prädikate Vater und König wechseln beliebig. Von dem Gottvaterglauben des Evangeliums ist noch nicht viel vorhanden. Aber bis zu einem gewissen Grade hat das Spätjudentum doch dem Evangelium vorgearbeitet. Die Wendungen „der Vater im Himmel“, „unser, euer Vater im Himmel“ mögen schon zu Jesu Zeiten nicht ganz ungewöhnlich gewesen sein. Doch wird man auch dieses Urteil mit Reserve aufstellen müssen.“ [22] Welche Vorsicht im Ausdruck! Die ganze Auseinandersetzung beruht auf einer petitio principii, die den Worten König und Vater eine Tendenz beilegt, die auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch dieser Worte in dem älteren jüdischen Schrifttum gar nicht anwendbar ist, und wir würden einen logischen Mißgriff begehen, wenn wir uns auf einen leeren Wortstreit, bei dem auch im Siegesfalle nichts zu gewinnen ist, einlassen wollten. Denn ob Gott in der jüdischen Religion König oder Vater oder sonst wie genannt wird, ist für das von ihr aufgestellte Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen gleichgültig, dieses kann allein aus ihrem Geiste, aus ihrer Gesamtanschauung ermittelt werden. Der „Gottvaterglaube des Evangeliums“, von dem Bousset redet, ist überdies das christliche Komplement des Gottessohnglaubens, und es ist gewiß unlogisch, vom Standpunkt dieser der jüdischen Religion fremden Begriffe dieselbe beurteilen zu wollen. Aus demselben Grunde kann es uns auch nicht einfallen, die Behauptung zu widerlegen, daß die Scheu vor dem Aussprechen des Gottesnamens, die doch nur natürlich ist, denn auch den bloßen Namen seines Lehrers durfte man nicht aussprechen, [23] „den lebendigen Glauben erstickt, ihn abstrakt und blutleer gemacht habe“, [24] noch auch

die Meinung als unrichtig nachzuweisen, daß der Gebrauch der verschiedenen Umschreibungen Gottes in der zunehmenden Entfremdung von ihm begründet sei. Das sind lauter christliche oder neutestamentliche Vorstellungen, mit denen man der jüdischen Religion an den Leib rückt. Was ist das auch für eine Liebe, die sich an ein bestimmtes Wort klammert? Wir glauben, daß die wahre Liebe in der Wahl der Benennung für ihren Gegenstand, und erst recht, wenn dieser Gott ist, sich gar nicht genug tun kann. So und nicht anders hat man sich die abwechslungsreichen Benennungen zu erklären, mit welchen die Frommen in Israel ihr individuelles Verhältnis zu Gott ausgedrückt haben. „Er ist ihr Gott, ihr Vater, ihre Stärke, ihr Hirte, ihre Hoffnung, ihre Rettung, ihre Sicherheit, ihr Herz. Mit einem Worte, es gibt keine Bezeichnung eines Zärtlichkeitsverhältnisses in der Sprache, wie Bruder, Bräutigam, Mutter, das nach Ansicht der Schriftgelehrten in der Bibel nicht verwendet ist, um die innigen Beziehungen Gottes zu den Menschen zu kennzeichnen.“[25] Dabei darf man nicht vergessen, daß diese und andere Bezeichnungen nicht Schul- und Kunstausdrücke mit einer bestimmten Tendenz und Berechnung sind, sondern es sind gleichsam Naturlaute der Liebe, der Ehrfurcht, des Vertrauens und der Dankbarkeit, wie sie dem von diesen Gefühlen überströmenden Herzen entquillen. „Sein Stammeln ist für mich ein Beweis der Liebe“ läßt der Talmud Gott von dem an ihn sich wendenden, der Sprache nicht mächtigen Unwissenden und Schulkinde sagen.[26] Und welcher Mensch wäre in seinem Verhältnis zu Gott mehr als diese?

Von diesem rein natürlichen Standpunkt aus hat man es sich zu erklären, daß Gott in der Bibel und danach in den hebräischen Gebeten und Segenssprüchen als „König der Welt“, auch als „unser König“ bezeichnet oder angesprochen wird. Zunächst ist es doch der Eindruck der Allmacht gewesen, den der mit der Natur noch in engerem Zusammenhang lebende alte Hebräer von Gott empfing und durch deren Betonung er das Wesen desselben am adäquatesten auszudrücken glaubte. Diese Anschauung geben mehrere Bezeichnungen Gottes wieder, die erst durch den Namen JHVH überholt wurden.[27] Denn

dieses Tetragramm enthält nach der Tradition[28] die Bezeichnung Gottes als des Allererbarmers, es begründet also das Wesen Gottes in der Liebe und insofern geht dieser Name über alle bloß die Allmacht bekundenden Gottesnamen hinaus. Die Tradition verdient unbedingtes Vertrauen, denn was eine betende Gemeinschaft denkt und fühlt, indem sie Gott anruft, muß sie doch selbst am besten wissen. Man darf sich hierin nicht dadurch beirren lassen, daß die griechische Übersetzung und danach die lateinische und Luthers deutsche „Herr" substituiert — ein Wort, das die übliche Umschreibung des Tetragramms wiedergibt, aber die in diesem nach der Tradition enthaltene Bezeichnung Gottes als des Erbarmers verwischt, ja durch das Gegenteil ersetzt. Übrigens ist es, wodurch die Tradition unterstützt wird, seit alten Zeiten Sitte gewesen, Gott als den erbarmungsvollen und gnadenreichen schlechtweg zu bezeichnen oder anzusprechen, wofür schon in der Bibel vorkommende Schilderungen und Anrufungen Gottes als Vorbild gedient haben.[29] Das Tetragramm ist nun in der Regel in den Segenssprüchen und Anrufungen Gottes die voranstehende Benennung desselben, und da diese, wie gesagt, der Ausdruck der Liebe und des Erbarmens ist, so wird dadurch die Beziehung des Beters zu Gott individualisiert, womit allein schon das Gerede von der mangelnden Individualisierung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch im Judentum hinfällig wird. Daß daneben Gott als König der Welt angerufen wird, tut dieser Auffassung nicht allein keinen Eintrag, sondern erweitert sie dahin, daß der als Gott der Liebe angesprochene Gott als solcher auch für die ganze Welt hingestellt wird. Oder was sollte diese Apposition bedeuten? Etwa die contradictio in adjecto, daß bei der Anrufung des Gottes der Liebe in der damit verbundenen Benennung desselben als des Königs der Welt doch noch immer etwas „von der Willkür des Tyrannen und der Unnahbarkeit des Despoten" mitklingt? Diese Behauptung nur aussprechen heißt schon sie lächerlich machen.

Aber gesetzt den Fall, es käme auf die Anrufung oder Benennung Gottes als Vater an und man würde nur dadurch das väterliche Verhältnis Gottes zu den Menschen als seinen

Kindern bekunden, kann das Judentum nicht auch damit aufwarten? Eine flüchtige Durchmusterung des jüdischen Schrifttums genügt, um die Einbildung zu zerstören, als ob in diesem Punkte dem Christentum der Vorrang gebühre. In der letzten Ansprache Moses an Israel heißt es von Gott: „Ist er nicht dein Vater?“ [30] Jesaja ruft wiederholt aus: „Du, Ewiger, bist unser Vater.“ [31] Bei Jirmeja sagt Gott: „Ich bin Israel zum Vater geworden, und Ephraim ist mein Erstgeborener.“ [32] Der Psalmensänger lehrt: „Wie ein Vater sich erbarmt der Kinder, so erbarmt sich der Ewige derer, die ihn ehrfürchten.“ [33] Hier kommt auch das Kindschaftsverhältnis des Menschen zum Ausdruck, was auch sonst geschieht. „Mein erstgeborener Sohn ist Israel“ läßt Gott Pharao sagen.[34] „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte,“ lautet der Zuruf Moses an Israel.[35] Die Bezeichnung der Israeliten als Kinder, als verderbte, widerspenstige, törichte Kinder ist bei den Propheten zu häufig, als daß es der Anführung von Beispielen bedürfte, wohl aber verdient die Bemerkung eines Schriftgelehrten hervorgehoben zu werden: „Wenn sie auch voller Fehler sind, so heißen sie doch Kinder.“ [36] Derselbe Sprachgebrauch findet sich auch in dem rabbinischen Schrifttum. Mischnasätze, deren Autoren nicht namhaft gemacht werden, die also alt sind, wie sie auch von alten Zeiten berichten, bezeichnen Gott als Vater: „Die Frommen früherer Zeiten sammelten sich eine Stunde lang zum Gebet, um ihre Herzen ihrem Vater im Himmel zuzuwenden.“ [37] Von dem Kampfe zwischen Israel und Amalek wird gesagt: „Hingen denn Sieg und Niederlage von den Händen Moses ab? Es ist gemeint: Solange die Israeliten nach oben blickten und ihre Herzen ihrem Vater im Himmel untertänig machten, obsiegten sie usw.“ Ebenso von der ehernen Schlange: „Gingen etwa Tod und Leben von der Schlange aus? Nein, sondern wenn die Israeliten nach oben blickten und ihre Herzen ihrem Vater im Himmel untertänig machten, genasen sie usw.“ [38] R. Pinchas b. Jair sagte: „Auf wen sonst können wir uns stützen, als auf unseren Vater im Himmel?“ [39] Da es Sitte ist, beim Gebete sich nach einer bestimmten Himmelsrichtung zu wenden, so lautet die Vorschrift für den Blinden und denjenigen, der sich nicht orientieren kann: „Er

wende sein Herz seinem Vater im Himmel zu."[40] In der Schule R. Ismaels wurde gelehrt: „Wenn die Israeliten nur dessen gewürdigt wären, ihren Vater im Himmel allmonatlich (bei dem Segensspruch über den Neumond) zu begrüßen, so wäre es der Auszeichnung genug für sie."[41] Ein Ausspruch des R. Eleasar b. Asarja lautet: „Der Mensch sage nicht, ich besitze nicht die Lust nach dem Verbotenen, deshalb halte ich mich davon zurück, sondern: ich habe Verlangen danach, aber ich halte mich davon zurück, weil mein Vater im Himmel es so will."[42] In den Gebeten ist die Anrufung Gottes „Unser Vater, unser König", oder „Unser erbarmungsvoller Vater" sehr häufig.[43] Wem kann es nach allem diesen noch einen Augenblick zweifelhaft sein, daß das „Vater unser (der Du bist) im Himmel" des üblichen jüdischen Sprachgebrauchs sich bedient?

Doch wir sind im Begriffe, unserem Vorsatz, keine Gegenrechnung aufzustellen, die den häufigen Gebrauch des Wortes Vater im Judentum als Anrufung oder Benennung Gottes ziffermäßig nachweisen würde, untreu zu werden. Lassen wir daher den Wortkram beiseite. Nicht aus den Benennungen Gottes kann, wie wir bereits bemerkt haben, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das eine Religion aufstellt, ermittelt werden, aus ihrem Geiste, ihrer Gesamtanschauung muß man es erschließen. Nun beachte man, wie im Judentum das Verhältnis zu Gott durch das natürlichste und heiligste menschliche Verhältnis, die Familie, geschichtlich hindurchgegangen und vermittelt worden ist, dann wird man einsehen, daß es keine gegenstandslosere Behauptung geben kann, als wenn gesagt wird, daß das Judentum in seinem Gottesglauben sich nicht zum Vaterschaftsverhältnis Gottes und zum Kindschaftsverhältnis des Menschen aufgeschwungen habe. Dieses ist vielmehr der Kern des jüdischen Gottesglaubens und es hieße Gott selbst aus diesem Glauben hinwegnehmen, so daß er nur ein lucus a non lucendo wäre, wenn man diesen Kern verleugnen wollte. Indem im Judentum das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unter der Erscheinungsform der Familie vorgestellt wurde, ward demselben jene individuelle Beziehung gegeben und jene natürliche Wärme

eingeflößt, deren Reservoir die Familie ist, und die ihm auf keine andere Weise beigebracht werden kann. Mit anderen Worten: nicht der „Gottvater“ des Evangeliums, sondern der „Gott der Väter“, den das Evangelium nicht kennt, ist die Bezeichnung, wodurch die Beziehung zwischen Gott und Mensch bestimmt wird. So heißt es in dem Gesang am Meere: „Dies ist mein Gott, ich will ihn schmücken, der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben.“[44] Der Parallelismus zeigt, wie das individuelle Kindschaftsverhältnis, das in dem Ausruf „mein Gott“ ausgedrückt ist, mit der natürlichsten und heiligsten Familienbeziehung begründet wird. Gott schmilzt in der Vorstellung des Dichters mit seinem Vater zusammen, er erkennt, verehrt und liebt Gott durch seinen Vater und in seinem Vater und stellt sich auch die Beziehung Gottes zu ihm als Vaterliebe vor. Wozu bedarf es also eines ziffermäßigen Nachweises über die Anwendung des Vaternamens auf Gott, wenn die Vorstellung von Gott ursprünglich von dem Verhältnis zwischen Vater und Kind beherrscht ist? Dies geht auch aus der Reihenfolge der Zehngebote hervor. Denn die Tatsache, daß nach den auf die Verehrung Gottes bezüglichen Geboten unmittelbar das Gebot „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ folgt, erklärt sich doch nur aus diesem Zusammenhange, den der Talmud als ein gewissermaßen paritätisches Verhältnis auffaßt,[45] ja nach einer im Talmud ausgesprochenen Meinung habe Gott sogar das Verhältnis des Kindes zu Vater und Mutter dem zu ihm selbst übergeordnet,[46] was freilich als hyperbolisch zu verstehen ist, immerhin wird durch diese Bemerkung die innige Verkettung der beiden Beziehungen hervorgehoben. Das väterliche Moment bildet denn auch den Einschlag, von dem in allen Büchern der h. Schrift die Vorstellung von Gott durchschossen ist und durch den sie individualisiert und verinnerlicht wird. Jakob findet in seiner Bedrängnis Trost in der Gewißheit: „Der Gott meines Vaters steht mir bei“,[47] während er ein andermal sagt: „Der Gott meines Vaters Abraham und der Gott meines Vaters Isak“,[48] als wollte er durch die Hinaufrückung der väterlichen Beziehung dieselbe noch verstärken. Dem Moses stellt sich Gott mit den Worten vor: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams,

der Gott Isaks und der Gott Jakobs",[49] und ebenso wird er beauftragt, dem Volke Israel in Ägypten zu verkündigen: „Der Ewige, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams usw. hat mich zu euch gesendet."[50] Im Deuteronom ist „der Gott unserer, eurer Väter" ein besonders geläufiger Sprachgebrauch, aber auch in anderen Büchern der h. Schrift kommt er vor, und schließlich geht die häufige prophetische Erinnerung an das was Gott den Vätern erwiesen, befohlen oder zugeschworen, darauf zurück, daß das Verhältnis Gottes zu Israel als ein durch die Väter vermitteltes und deshalb väterliches betrachtet wurde. Diese Anschauung hat sich denn auch, was wiederum den nachhaltigen Einfluß der Überlieferung beweist, in den Gebeten, in denen Gott als „Gott unserer Väter" angesprochen wird, erhalten.[51]

Man könnte nun behaupten, daß gerade durch die Auffassung Gottes als des Gottes der Väter die Vorstellung von ihm gewissermaßen eine nationale Färbung erhalte. In der Tat scheint eine Mischna[52] diese Meinung zu unterstützen. Nach derselben sollte der Proselyt bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte das dafür vorgeschriebene Bekenntnis[53] nicht ablegen, weil er als Volksfremder nicht von Gott sagen könne: „Wie Du unseren Vätern zugeschworen." Aber es handelt sich hier um eine rein akademische Aufstellung. Tatsächlich hat auch der Volksfremde jenes Bekenntnis abgelegt, weil, wie MAIMONIDES in seinem Kommentare diese Maßregel begründet, „Abraham der Vater der ganzen Menschheit ist, indem er ihr den Glauben gelehrt hat." Ist also Gott auch für den Volksfremden der Gott der Väter, so ist er für ihn auch der väterliche Gott, seine individuelle Beziehung zu ihm ist durch Abraham vermittelt, welcher der Vater der ganzen Menschheit ist. Dieses ist also die Grundanschauung der jüdischen Religion von jeher gewesen, die durch den stark ausgeprägten Familiensinn des Volkes mehr unterstützt wurde, als es durch Lehren und Benennungen geschehen konnte: das Verhältnis Gottes zum Menschen im allgemeinen ist ein väterliches, wie die Beziehung des Menschen zu Gott die des Kindes ist, und noch die letzte Verlautbarung des Prophetentums, die trotz der aktuellen engeren Beziehung den weitesten Horizont er-

leuchtet, gibt dieser Anschauung Ausdruck in den Worten Maleachis: „Haben wir nicht alle Einen Vater, hat nicht Ein Gott uns erschaffen?“ [54]

Daraus nun, daß im Judentum die Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht in die festen Formen eines Systems eingezwängt war, sondern in und aus der Familie sich frei entwickelt hat, ergeben sich gewisse Momente, welche zum Wesen der jüdischen Religion, insbesondere zum Wesen des von ihr aufgestellten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gehören. Es ist notwendig, daß wir diesen Momenten unsere Aufmerksamkeit zuwenden, denn gerade die Besprechung derselben wird dartun, wie der Geist der jüdischen Religion vollständig verkannt wird, wenn man bei Beurteilung derselben der Anschauungsformen des Christentums sich bedient, das, wie wir gezeigt haben, unter dem Einfluß der hellenistischen Philosophie und ihres Apparates von vornherein als System aufgetreten ist.

Erstens handelt es sich hier um die Mittlerschaft. Diese konnte angesichts des unter dem Zeichen der Familie stehenden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch im Judentum niemals Platz greifen. Die Familie ist eine Gemeinschaft, deren Mitglieder nicht durch Vereinbarung, sondern durch die natürlichsten Existenzbedingungen, demnach auch durch unauflösliche Bande miteinander zusammenhängen.[55] Dies gilt im Prinzip auch für Mann und Frau. Das vertragsmäßige Verhältnis der Ehe hat nichts mit dem wahren Wesen derselben zu tun, das auf der Liebe beruht. Es ist nun nach dem, was wir von dem Einfluß der Familie auf die Vorstellung von Gott gesagt haben, nur natürlich, daß bei den Propheten Gott und Israel gleichsam als Ehegatten geschildert werden. Jirmeja redet davon, daß Gott „die abtrünnige Israel verstoßen und ihr die Scheidung gegeben habe“,[56] während Jesaja hinwiederum die Frage aufwirft: „Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, die ich verstoßen?“ [57] Weiter erklärt sich aus der von dem Begriff der Familie beherrschten Anschauung, daß in dem biblischen Schrifttum auch das Verhältnis von Braut und Bräutigam, Bruder und Schwester, Mutter und Kind auf das Verhältnis von Gott und Israel übertragen wird. Die Gleich-

nisse sind so häufig, daß wir uns die Anführung von Beispielen ersparen können.[58] Sie finden auch in der Hagada ausgebreitete Verwendung. Allen diesen Verhältnissen liegt die Liebe zugrunde, und je nach der Schattierung derselben wird bald auf das eine, bald auf das andere Verhältnis Bezug genommen. Die stärkste Liebe schien aber der jüdischen Vorstellung gerade die Vaterliebe zu sein, wie die bereits angeführte Psalmenstelle zeigt: „Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt, so erbarmt sich Gott seiner Frommen." Auch der Ausruf in den Klageliedern: „Waisen sind wir, vaterlos"[59] beruht auf dieser Anschauung. Dieselbe wird in einer sinnigen Hagada behandelt, in der erzählt wird, daß Joab, der Feldherr Davids, verwundert darüber, daß dieser in dem erwähnten Psalmvers die Liebe Gottes mit der Vaterliebe, und nicht mit der gewöhnlich für stärker gehaltenen Mutterliebe vergleiche, beschlossen habe, durch Umschau unter den Menschen die Ansicht Davids zu erproben und von der Richtigkeit derselben überzeugt worden sei.[60] Der Herausgeber, Adolf Jellinek, bemerkt zu dieser Hagada: „Es liegt auf der Hand, daß Joab, d. h. Gott ist Vater, hier nicht zufällig gewählt wurde zum Vertreter der Ansicht, daß die väterliche Liebe mächtiger und preiswürdiger als die mütterliche ist." Dieser Meinung stimmen wir zu, die Tendenz der Hagada scheint uns aber darauf hinauszugehen, gegenüber der christlichen Vorstellung vom Standpunkt der jüdischen Religion aus die Größe und Stärke der Vaterliebe Gottes als in ihrer Unmittelbarkeit beruhend nachzuweisen. Kein Menschenkind, will die Hagada lehren, entgeht dem himmlischen Vater und es bedarf nicht erst eines Vermittlers, der es seinem Herzen zuführe. Diese Unmittelbarkeit der göttlichen Vaterliebe kommt auch in dem Prophetenworte zum Ausdruck: „Bei all' ihrem Leide war ihm (nämlich Gott) leid",[61] sowie in dem von der Hagada häufig variierten Gedanken, daß, wohin immer Israel von Gott verbannt worden sei, er sich selbst dahin in die Verbannung begeben habe.[62] Es ist also die unmittelbarste und innigste Gemeinschaft des Vaters mit dem Kinde, als welche die jüdische Religion das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auffaßt.

Zweitens ist in diesem Zusammenhange das Wesen des

Priestertums und der Versöhnung richtig zu stellen. Man hat nämlich in diese Institution aus dem Christentum den Gedanken der Mittlerschaft hineingetragen, der ihr, sowie dem ganzen Tempelkultus, dessen Seele sie ist, niemals innegewohnt hat. Wir wollen davon absehen, daß während des zweiten Tempels das Priestertum seiner Bestimmung ganz entfremdet war, daß Maleachi dieselbe einzig und allein in die Führung eines vorbildlichen Lebenswandels und die Ausübung des Lehrberufes setzt,[63] sowie, daß vollends im Schriftgelehrtentum diese Würde hinter die weit höher bewertete Kenntnis der Tora und die Betätigung ihres religiösen und sittlichen Lehrinhalts zurücktritt, wofür schon der Satz der Mischna zeugt, daß in der Rangordnung der Israeliten ein in der Tora bewanderter Bastard einem derselben unkundigen Hohenpriester vorangehe.[64] Aber selbst in dem gewöhnlich als Priesterkodex bezeichneten dritten Buche des Pentateuch und gerade in der Kultusordnung für den Versöhnungstag wird dem Hohenpriester vorgeschrieben, daß er zunächst sich und sein Haus entsündige.[65] Er ist also selbst ein sündiger Mensch und erscheint nur als der berufene Vollstrecker der vorgeschriebenen Kultusfunktion, ohne Einfluß auf den inneren Vorgang der Versöhnung, der sich im Bewußtsein jedes einzelnen vollzieht. Von einer in christlichem Sinne vermittelnden Instanz kann demnach bei dem Hohenpriester gar nicht die Rede sein, er nimmt überhaupt keine Zwischenstellung zwischen dem Menschen und Gott ein, sondern der biblische Ausdruck für seine versöhnende oder richtiger sühnende Tätigkeit faßt lediglich den Menschen ins Auge, als dessen von Gott dazu bestellter Mandatar er die betreffenden Funktionen vollzieht.[66] Was diese selbst, also die Opfer und die damit zusammenhängenden Verrichtungen betrifft, so ergibt sich schon aus dem soeben über die Stellung des Priesters Gesagten, daß sie als Bestandteile des vorgeschriebenen Kultus zwar die Bedeutung haben, die sie als solche beanspruchen dürfen, daß sie aber als äußere Zeichen der Gottesverehrung auf das viel tiefer begründete Verhältnis zwischen Gott und Mensch einen vermittelnden Einfluß nicht besitzen. Es ist eine christliche Fiktion, welche in dem Kreuzestod Jesu den Ersatz für den Tempel und das in demselben

vollbrachte Versöhnungswerk erkennt. „Und derselbe ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt.“ [67] „Der wahre Hohepriester ist Christus selbst, das größte und allein wirksame Sühnopfer sein Tod.“ [68] Die jüdische Religion bedarf aber überhaupt keines Ersatzes für den Tempel und die Sühnopfer des Versöhnungstages, und wenn auch in dem Gebetritual die Wiederherstellung des alten Heiligtums und des für denselben vorgeschriebenen Kultus erfleht wird, so ist doch im Judentum an der Wirksamkeit des in rechtem Sinne begangenen Versöhnungstages auch während des fast zweitausendjährigen Zeitraumes, seitdem der Tempel in Jerusalem zerstört ist, und keine Opfer mehr gebracht werden, niemals gezweifelt worden. Es herrscht zwar in den christlichen Missionsschriften und selbst in wissenschaftlichen Werken viel beweglichen Kopfzerbrechens über die Frage, wie die Juden ohne Tempel und ohne Opfer es anfangen, sich innerlich mit Gott auseinanderzusetzen. Statt aber das Judentum immer aus dem Gesichtspunkte christlicher Vorstellungen zu beurteilen, sollte man lieber die Antwort auf jene Frage da suchen, wo sie gegeben ist, in dem von der jüdischen Religion aufgestellten, aus der Natur der Familie hervorgegangenen Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses ist ein so starkes und unmittelbares, daß alle Äußerlichkeit des Kultus und alle Schwärmerei der Mystik neben der natürlichen Innerlichkeit desselben verschwindet. Richtig bemerkt Herrmann Cohen: „Und über alle diese tiefsinnigen Bewegungen des für das Selbstbewußtsein seiner Würde kämpfenden Menschenherzens ragt das naive Wort von der Vaterliebe des jüdischen Gottes hinaus. Er ist unser Vater, selbst wenn wir ihn nicht suchen, geschweige finden. Nicht von der Kraft unseres Bewußtseins, noch von der Tiefe unserer Liebe hängt sein Verhältnis zu uns ab.“ [69] Bei der im Wesen der Familie begründeten Natur dieses Verhältnisses hat nun aber das Haus, als der Sitz der Familie, im Judentume eine Bedeutung erlangt, wofür allerdings auch schon in der alten Zeit die Grundlage gegeben war — man vergegenwärtige sich nur, daß nach dem biblischen Versöhnungsrituale der Hohepriester zuerst die Sühne für sich „und sein

Haus" erwirken mußte[70] —, aber diese Bedeutung des Hauses ist erst durch das Schriftgelehrtentum zur höchsten Entwicklung gebracht worden, und man findet nicht leicht anderwärts eine gleiche Bewertung desselben für die Wirksamkeit und Vertiefung der Religion. Das religiöse Leben ist im Judentume in erster Linie kein kirchliches, wie man unter Anwendung christlicher Anschauungen auf dasselbe vielfach behauptet, sondern ein häusliches, und wenn man ihm schon das Bedürfnis nach einem Ersatz für das jerusalemische Heiligtum imputiert, so hat es selber ihn in dem Hause, dem Sitz der Familie, erblickt, wie ein sinniges einverständliches Wort der beiden großen Amoräer R. Jochanan und R. Simon ben Lakisch besagt: „Solange das Heiligtum bestand, sühnte der Altar den Menschen, jetzt sühnt ihn sein Tisch."[71] In weiterer Ausbildung und höchster Vervollkommnung der Bedeutung der Familie ist es schließlich das Produkt ihrer erzieherischen Wirksamkeit, der Mensch, der, ohne an eine Vermittlung oder Mitwirkung gebunden zu sein, allein in seinem Herzen den wahren Tempel besitzt, in dem die Verbindung mit Gott und die Versöhnung mit ihm sich vollzieht, wie der Talmud lehrt: „Gott verlangt das Herz, denn so heißt es: Gott sieht auf das Herz."[72] Dadurch wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in einer Weise individualisiert und verinnerlicht wie sonst nirgends, „denn sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, es zu tun",[73] dadurch wird aber auch das Gefühl bestimmt, das durch dieses Verhältnis hervorgerufen wird, oder in dem es sich äußert.

Drittens. Das Gefühl, worin die Andacht des Bekenners der jüdischen Religion gemäß der Lehre derselben hervortritt, ist nach Übereinkunft der christlichen Theologie und Philosophie die Furcht. „Ihr," — sagt Wundt — „die auch die jüdischen Gottesvorstellungen leitet, stellt die Lehre Christi das Motiv der Liebe entgegen, indem sie das Verhältnis von Gott und Mensch dem des Vaters zum Kinde vergleicht."[74] Nach Pfleiderer ist „der alttestamentliche Grundbegriff der subjektiven Frömmigkeit: Furcht Gottes, der neutestamentliche: Glaube, als zentraler Herzensakt der Hingabe an die Gnadenoffenbarung im Evangelium."[75] Auch Wellhausen sagt in dem

Kapitel „Die jüdische Frömmigkeit“: „Das Motiv der Moral, wodurch sie religiös wird, ist die Furcht Gottes. Gott ist ein strenger Herr, er gebietet Knechten, die er aus dem Staube ruft und wieder in Staub verwandelt.“ Er nimmt das Urteil aber sogleich halb und halb zurück. „Die Furcht Gottes, so schwer sie lastet, hat doch nichts Niederdrückendes; sie befreit von jeder anderen Furcht und berechtigt zum Vertrauen.“ Das Resultat ist: „Gott hilft dem Frommen und vernichtet den Bösen, das ist der Hauptartikel des jüdischen Glaubens.“ [75a] Rabbi Meir lehrt, wie schon erwähnt wurde, anders. Nicht die Bösen, sondern das Böse soll untergehen (s. oben S. 83). Stade hebt hervor: „Hierin zeigt sich der weite Abstand (der Religion Israels) von der christlichen Auffassung: nicht die Liebe zum guten Gott treibt dazu, das Gute zu tun, sondern die Furcht vor dem mächtigen.“ [75b] (Wir werden weiter sehen, wie falsch in dieser Charakteristik der Begriff der Gerechtigkeit Gottes dargestellt ist.) Endlich sagt Bousset von der jüdischen Frömmigkeit: „Ihre überall hervortretende Grundstimmung ist die Furcht, die scheue, zitternde Angst. Es ist die Stimmung, die in den Anfangsworten des späteren täglichen Gebets des Judentums unübertrefflich zum Ausdruck kommt: Gott unserer Väter . . . , großer, mächtiger, furchtbarer Gott, allerhöchster Gott.“ [76] Aber wenn auch der letztgenannte christliche Theologe die jüdische Grundstimmung der Furcht mit Variationen versieht, um sie glaubhafter erscheinen zu lassen, so ist doch die Behauptung derselben gänzlich grundlos. Zunächst ist es auch hier wieder die Systematik des Christentums, deren unberechtigte Übertragung auf das Judentum die Verkennung desselben verschuldet. Kann man denn nicht fürchten und lieben? Sind die vasomotorischen Vorgänge so voneinander geschieden, daß eine Berührung der dadurch ausgelösten Empfindungen gänzlich ausgeschlossen ist, zumal eine und dieselbe Empfindung die mannigfachsten Fassetten zeigt! Die Liebe zweier Freunde ist eine andere als die Gattenliebe, diese eine andere als die Elternliebe, die sich wieder von der Kindesliebe unterscheidet usw. Ebenso hat die Furcht ihre Nuancen, und kein Mensch wird die Furcht vor Räubern, oder die Todesfurcht mit der Ehrfurcht gleichstellen, die man

vor Vater und Mutter hat. Warum sollte sich denn die kindliche Liebe zu Gott nicht mit der kindlichen Ehrfurcht vor ihm vereinigen lassen? Auch Bismarck hat gesagt: „Wir Deutsche fürchten Gott und sonst niemand.“ Aber das System verlangt seine bestimmten Kategorien, und da wird denn das Verhältnis des Menschen zu Gott im Judentum in die Kategorie der Furcht verwiesen, während es im Christentum der Kategorie der Liebe zugeschrieben wird. Das Judentum weiß jedoch nichts von einem System, in ihm ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie nachgewiesen wurde, ein in der Familie begründetes ursprüngliches und natürliches, in dem die Liebe das Wesentliche ist, das aber doch auch durch das notwendige Komplement der Furcht oder Ehrfurcht ergänzt wird. Deshalb gebietet die Tora auch die Furcht vor Gott, aber diese ist erklärt und verklärt durch das andere Gebot der Tora, das auch nach dem Neuen Testament[77] das „vornehmste und größeste“ ist: „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen.“[78] Es ist schier unbegreiflich, wie angesichts dieses einverständlichen Zeugnisses beider Testamente christlicherseits als die Grundstimmung der jüdischen Frömmigkeit die Furcht, und gar noch „die scheue zitternde Angst“ bezeichnet werden kann. Oder sollte jener Satz von der allumfassenden Gottesliebe dem Neuen Testament entlehnt und in das Alte eingeschmuggelt sein? Gar so große Bedenken würde diese Behauptung der neueren christlichen Geschichtschreibung und Theologie nicht verursachen, und überraschen würde sie auch nicht. Übrigens sagt neuerdings Deissmann von Jesus (was wir allerdings noch bei keinem anderen christlichen Theologen gelesen haben): „Vor dem Vater steht er als der Sohn mit Liebe, Vertrauen, Jubel; vor dem Herrn beugt er sich als der demütige Sklave. Ja, Furcht hat Jesus verlangt, Furcht vor dem, der imstande ist, Seele und Leib zu verderben in der Hölle.“[78a] Was ist das denn nun anderes, als was wir im Alten Testament auf hundert Seiten lesen? Wenn aber Bousset auf die einleitenden Worte des Achtzehngebetes „Großer, mächtiger, furchtbarer Gott“ sich beruft, in denen die von ihm behauptete jüdische Grundstimmung der Furcht „unüber-

trefflich“ zum Ausdruck kommen soll, so übersieht er die von ihm selbst angeführte vorhergehende Anrufung „Unser Gott und Gott unserer Väter“, und er hätte, nachdem er selbst diese Taste angeschlagen, nur aufmerksam hinzuhorchen brauchen, um den aus den Tiefen des Gemüts hervorbrechenden innigen und herzlichen Naturlaut zu vernehmen, der wahrlich nicht anders denn als der Ausdruck heißer, überquellender Liebe bezeichnet werden kann. Oder wann hätten Furcht und Angst jemals die vertrauliche, treuherzige Anrufung „Mein“ oder „unser Gott“, „Gott meines Vaters“ oder „Gott unserer Väter“ einem Menschen in den Mund gelegt? Wenn gesagt würde, die Anrufung enthalte ein Übermaß von Vertraulichkeit und Gemütlichkeit, so könnte man sich das noch gefallen lassen, aber Furcht, zitternde Angst? Nein, die finden solche Laute nicht. So löst sich alles von der christlichen Theologie über das vom Judentum aufgestellte Verhältnis zwischen Gott und Menschheit mit unglaublicher Hartnäckigkeit immer wieder Vorgebrachte in gänzlich haltlose Fiktionen auf. Allerdings aber ist die Liebe Gottes von seiner Gerechtigkeit unzertrennlich. Über dieses Verhältnis hat das Beste und Überzeugendste Zacharias Frankel (Monatsschr. Jahrg. VIII, S. 12) im Jahre 1859 zur Zeit und unter dem Eindrucke der gewaltsamen Taufe und Aneignung des Kindes Mortara seitens der Römischen Kirche, eines Vorganges, der damals in weitesten Kreisen gerechte Empörung hervorrief, veröffentlicht. Frankels Worte lauten: „Das Judentum kennt nur einen eifervollen Gott“, so wird von mehr für ihren Glauben als für die Wahrheit eifernden Theologen behauptet. Das Wörtchen „nur“ ist falsch; das Judentum spricht als Fundament seines Bekenntnisses aus: „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit allen deinen Kräften“ (Deuteron. 6, 5); „Kinder seid ihr dem Ewigen, euerm Gott“ (das. 14, 1). Also ein gegenseitiges Verhältnis der Liebe; Gott kündigt sich als liebender Vater an, und der Mensch soll sich ihm in Liebe hingeben. Überhaupt wird Liebe zu Gott geheischt, so muß als Grundgedanke vorausgehen: Gott liebt den Menschen, da sonst nur das Verhältnis einer aus dem Gefühle der Abhängigkeit entspringenden Furcht, nicht aber innige

Hingebung, Liebe, wie sie im zuerst gedachten Verse verlangt wird, eintreten kann. Aber Eines ist, das das Judentum neben der Liebe als Hauptfaktor aufstellt und wodurch es dem Begriffe von der Liebe Gottes die richtige und würdige Stellung im Religionsgebäude anweist, Eines ist, dem das Judentum seine ungebrochene geistige Kraft und seine höhere Anschauung und Würdigung des Menschen und des ihm zukommenden Rechts schuldet, Eines, das das Judentum als Quelle der Wahrheit erkannt und wofür es stets verkannt wurde: die Gerechtigkeit Gottes. Das Judentum kann nicht göttliche Liebe ohne göttliche Gerechtigkeit erfassen; und darum imputiert man ihm einen Gott der Rache! Ein männlicher Geist will einen starken Gott, ein männliches, kräftiges Volk einen Gott der Gerechtigkeit: ein zärtlicher, süßliebender Gott mag Frauen und Kindern zusagen, mag den im Gemütsleben Aufgehenden, in süßlichen Gefühlen Schmachtenden und Schwelgenden Erquickung und Labung bieten: der kräftige Mensch, der über das Gemütsleben und die Gemütswelt hinaus in das Gebiet vernünftigen Denkens hineinreicht, erkennt klar, daß neben der Liebe eine ihr ebenbürtige Potenz das Verhältnis des Menschen zu Gott regelt. Nur durch Gerechtigkeit verklärt wirkt Liebe nach beiden Richtungen: sie führt zur Erkenntnis und erhebt den Menschen, ohne Gerechtigkeit geht sie über Gott und menschliche Würde irre. Die weichliche Liebe nimmt alle Formen an, als Eingebung des Gefühls vermag sie nicht sich über Gefühlsanschauungen zu erheben. Dieses der Aufschluß für die Erscheinungen des Mittelalters, für die Scheiterhaufen, die es im Namen des christlichen Glaubens errichtet, für die Martern und Qualen, die es Andersglaubenden bereitet, für den fanatischen Blutdurst und die bigotte Mordlust, die jene Jahrhunderte zu den trübsten der Geschichte machen. Man staunt, wie im Namen der Religion, die sich als die der Liebe ankündigt, diese Menschlichkeit und menschliches Gefühl tief verletzenden Greuel verübt werden konnten! Weil sie ausschließlich als Liebe sich verkündigend nicht aus dem Gebiete des Gefühls heraus zu einer vernunftgemäßen Anschauung gelangt war: das dunkle Gefühl führt, bis zu einem gewissen Grade erwärmt, zur Schwärmerei,

und in gesteigerter Temperatur, zum Fanatismus. Das Judentum kannte nie Scheiterhaufen, errichtete zu keiner Zeit Inquisitionstribunale, befleckte sich nicht mit fanatischem Mordgelüste: sein Glaube war nicht nur Gefühls-, sondern auch Vernunftglaube; seine Erkenntnis war stets eine klare, die dunkle Liebe erhellt durch das Licht der Gerechtigkeit: man wirft ihm den Gott der Rache vor, hat nicht sein Glaube mehr Liebe bewahrheitet, als die Religion der Liebe?" Soweit Frankel. Wenn auch seine Ausführungen unter dem Eindrucke des erwähnten aufsehenerregenden Ereignisses mehr auf dieses zugespitzt sind, so enthalten sie doch eine richtige und klare Darstellung der Anschauung der jüdischen Religion, für welche die Liebe und Gerechtigkeit Gottes unzertrennlich sind, wie es schon im Psalm 145, 17 ausgesprochen ist: „Gerecht ist Gott in allen seinen Wegen, und liebevoll in allen seinen Werken." Aus dieser Anschauung darf aber nicht der Rückschluß gezogen werden, als ob das Verhältnis des Menschen zu Gott ein Rechtsverhältnis oder ein Lohnvertrag wäre, es handelt sich lediglich um die Auffassung von Gott, in dem die jüdische Religion zugleich die höchste Liebe und die höchste Gerechtigkeit erblickt, wie ein Kind seinen Vater sich ebenfalls nicht anders denn als zugleich liebevoll und gerecht vorstellen kann. Wir kommen hiermit wieder auf das bereits skizzierte Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zurück. Das Judentum hat dieses Verhältnis aus der Familie abgeleitet und nie anders aufgefaßt, denn als das von Vater und Kind, zwischen denen die Natur selbst das Band der Liebe geknüpft hat. Das Judentum hat aber dieses natürliche Verhältnis dadurch geadelt, daß es dasselbe zum Grundstein und Ausgangspunkt der reinsten Gottesverehrung gemacht hat. Es hat die Religion unter den Gesichtspunkt der Familie, aber auch die Familie unter den Gesichtspunkt der Religion gestellt.

Hiermit ist die Scheidegrenze bezeichnet, an welcher die Religion Israels von dem Heidentum ursprünglich abzweigt. Wir beabsichtigen nicht, auf den durch gründliche Untersuchungen der Gegenwart klargelegten anthropologischen Ursprung und Entwicklungsgang der Familie einzugehen, wir beschränken uns auf die Feststellung, daß die Familie ur-

sprünglich auch die Kultgemeinschaft bildet, an deren Spitze der Hausvater als Priester steht und in welcher die Hausgötter, die Terafim Labans, die Laren und Penaten der Römer, sowie die Ahnen den Gegenstand der Verehrung bilden. In diesen urgeschichtlichen Verhältnissen ist es begründet, daß die Bibel Abraham vor allem aus dem „Vaterhause“ wegführt und den Bruch mit seiner Familie vollziehen läßt. Schon dieser Umstand sollte wegen seiner Übereinstimmung mit den erwiesenen Tatsachen der Vorzeit die Kritik davon abhalten, diese Erzählung in die jüngere oder gar die jüngste Schicht des biblischen Schrifttums zu verlegen. Die Hagada hat mit feinem Verständnis für die ursprünglichen Zustände diesen Zug weiter herausgearbeitet, indem sie schildert, wie Abraham die Hausgötter seines Vaters verbrennt oder auf andere Weise deren Nichtigkeit manifestiert.[79] Aber es ist sehr bezeichnend, daß die Bibel Abraham seine eigene geläuterte Gotteserkenntnis wiederum in die Familie verpflanzen läßt, wodurch dieselbe nun erst auf die ihr gebührende Stufe emporgehoben wird. „Denn ich habe ihn ersehen, daß er es hinterlasse seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm, daß sie wahren den Weg des Ewigen, zu tun Gebühr und Recht.“[80] Daran schließen sich dann die Erzählungen von Isak und Jakob, lauter Familiengeschichten mit dem Einschlag der verschiedenen Spiegelungen des Gottesbewußtseins. Sie zeigen ebenso die Veredlung der ältesten Form des Gemeinschaftslebens, der Familie, durch die Religion, wie die der Religion durch die Familie.

Ein ganz entgegengesetztes Bild bietet die Entstehungsgeschichte des Christentums. Die Familie tritt darin völlig in den Hintergrund. Jesus selbst sagt sich von seiner Familie los, ohne selbst eine zu gründen. Es werden ihm die Worte in den Mund gelegt: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?“[81] „Und wer verläßt Häuser oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater oder Mutter, oder Weib, oder Kinder, oder Äcker, um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen, und das ewige Leben ererben.“[82] „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder

und seine Schwestern, noch aber auch seine eigene Seele, so kann er mein Jünger nicht sein." [83] „Denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger. Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein." [84] Man darf wohl behaupten, daß das israelitische Schrifttum kein Analogon enthält für diese die Lossagung von der Familie förmlich empfehlenden Aussprüche. Denn obwohl in dem letztangeführten Satz Micha 7, 6 fast wörtlich benutzt ist, so enthält dieser Vers den gerade entgegengesetzten Sinn, er drückt das Bedauern über derartige Familienzustände aus, in welchem Sinne er denn auch, was für die Originalität spricht, im jüdischen Messianismus (M. Sota 9, 15) angewendet wird. Auch kann man nicht Deuteronom. 33, 9 zum Vergleiche heranziehen, wo vom Stamme Levi gerühmt wird: „Er spricht zu seinem Vater und seiner Mutter: ich habe ihn nicht gesehen, und seine Brüder kennt er nicht und von seinen Söhnen weiß er nichts, denn sie wahren Dein Wort und Deinen Bund hüten sie" (vgl. Exod. 32, 27). Dies Verhalten wird vielmehr als ein Ausnahmsfall bei einem bestimmten Anlaß, der Anbetung des goldenen Kalbes, hervorgehoben. Die Hagada meint sogar, daß die Bibel beim Scheiden Abrahams aus seinem Vaterhause deshalb Terach als bereits verstorben bezeichnet, obwohl er damals noch am Leben war, damit man Abraham nicht den Vorwurf mache, seinen alten Vater verlassen zu haben.[85] Also selbst die göttliche Mission Abrahams kann seinen Bruch mit der Familie, obwohl diese noch dazu heidnisch ist, nicht entschuldigen. In der Entstehungsgeschichte des Christentums aber bildet die Absage von der Familie sozusagen einen Programmpunkt. Jesus selbst legt verblümt Ehelosigkeit nahe,[86] Paulus sagt ausdrücklich, auf sein eigenes Beispiel hinweisend: „Es steht einem Manne gut an, kein Weib zu berühren." [87] Zweifellos sind es diese Ansichten gewesen, welche die ungeheure Ausbreitung des Mönchtums veranlaßt haben, und die dazu führten, nicht bloß die Ehelosigkeit und die Kasteiung des Fleisches, sondern auch die Abtötung aller Familienliebe als Bedingung der Vervollkommnung zu betrachten. Lecky, der zahlreiche Belege für diese Anschauung anführt, erzählt den

Fall eines gewissen Mutius, der auf seine Bitte mit seinem achtjährigen Sohne Aufnahme in ein Kloster fand, dessen Mönche vor allem daran gingen, das Herz des Vaters zu „disziplinieren". Der Knabe wurde geschlagen, mit Füßen getreten und mißhandelt, und der Vater mußte mit ansehen, wie sein Kind hinschwand. „Aber," erzählt der bewundernde Lebensbeschreiber, „obgleich er dies Tag für Tag sah, war doch die Liebe zu Christus und zur Tugend des Gehorsams so groß, daß das Vaterherz starr und unbeweglich blieb." [88] Unnötig auseinanderzusetzen, wie ganz im Gegensatze zu diesen Anschauungen im jüdischen Schrifttum, in der Bibel, wie im Talmud und Midrasch das Eheleben und der Kindersegen nicht bloß als das höchste Erdenglück gepriesen, sondern als die eigentlichen Lebensbedingungen der Religion geschildert werden. Man braucht nur das letzte Kapitel der Sprüche Salomos, das Loblied auf die biedere Frau zu lesen, es ist zugleich die Verherrlichung der Familie, in der der Hausvater, der Gattin vertrauend, dem allgemeinen Wohle sich widmen kann, in der die Kinder ehrerbietig zur Mutter aufblicken, und die der Sitz und Nährboden der edelsten Tugenden, der Arbeitsamkeit, Ordnung, Wohltätigkeit, Liebe und Gottesfurcht ist.

So tiefgreifende Unterschiede der beiden Religionen hinsichtlich der ursprünglichsten und wichtigsten Erscheinung des Gemeinschaftslebens, wie die Familie ist, können nicht ohne starken Einfluß auf ihre Entfaltung geblieben sein. Es wird christlicherseits gern die Frage aufgeworfen: „Warum ist das Judentum nicht Weltreligion geworden wie das Christentum?" [89] Ebensogern wird darauf die Antwort gegeben, daß das Judentum durch das Gesetz Verfassung geworden sei, die Israel den Charakter der Ausschließlichkeit, oder wie Leroy-Beaulieu sich ausdrückt, „den Geist eines Clans" verliehen habe.[90] Die herkömmliche Formel, die immer in anderer Einkleidung erscheint, aber in allen falsch ist! Wenn es das Bewußtsein der Besonderheit, der Auserwähltheit, also die Ausschließlichkeit gewesen wäre, welche das Judentum nicht Weltreligion werden ließ, so weist das ursprüngliche Christentum in diesem Punkte keinen Unterschied auf. Paulsen, der auch die Frage aufwirft, wo-

durch die christliche Religion siegreich war, weist gerade darauf hin, daß „die Gemeinschaftsempfindung bei den Bekennern des Christentums wohl stärker als bei den übrigen Kultgenossenschaften“ war. „Sie fühlten sich doch nicht ohne Stolz als eine aus der Welt auserlesene Gemeinde der Heiligen, als die nur zufällig noch in Fleisch wandelnden Genossen des Reichs der Herrlichkeit. Diese Aussonderung von der Welt wurde begünstigt durch die eifersüchtige Ausschließlichkeit ihres Gottesdienstes, ein Erbteil des jüdischen Monotheismus, der aller Verehrung fremder Götter das Brandmal des Götzendienstes aufgeprägt hatte.“ [91] Also alles, was sonst zuungunsten des Judentums ausgelegt wird, erscheint hier als entscheidend für den Sieg des Christentums. Uns will scheinen, daß es nicht das „Erbteil des jüdischen Monotheismus“, sondern die Proklamierung der Menschwerdung Gottes und manches andere als Korollar dieses Dogmas auftretende, der sinnlichen Auffassung der Heidenwelt zusagende Moment war, was dem Christentum Verbreitung verschaffte. So bemerkt Bousset: „Dem Judentum in seiner Abgeschlossenheit wurde es leichter, sich des Sakraments zu erwehren, als dem jungen in die Welt eindringenden Christentum, das mit der Aufnahme des Sakramentswesens der es umgebenden religiösen Welt seinen Tribut zahlte.“ [92] Andererseits wollen wir der Meinung Paulsens unsere Zustimmung nicht versagen, die er folgendermaßen ausdrückt: „Endlich kam auf gewisse Weise die christliche Lehre auch der Vernunft entgegen: der rationelle Monotheismus der neuen Religion, der Gott als Geist anbeten lehrte, war glaublicher als die unglaublich gewordenen Mythen der alten Volksreligionen oder als mancher sinnlose Aberglaube des Ostens.“ [93] Dann aber verliert die Frage, weshalb das Judentum nicht Weltreligion geworden, jede Berechtigung, da der „rationelle Monotheismus“, der doch ohne Zweifel der Kern des Judentums ist, durch das Christentum seine Verbreitung gefunden hat. Es sind nicht die schlechtesten Autoren, deren Namen man über ihren Schöpfungen vergißt. Und wie sagt Antonius bei Shakespeare? „Was Menschen Übles tun, das überlebt sie, das Gute wird mit ihnen oft begraben.“ In Wahrheit hängt die Frage, die übrigens seitens des Judentums weiter

unten eine andere Erledigung finden wird, mit der grundverschiedenen Stellung der beiden Religionen zur Familie zusammen. Deswegen mußte sie hier vorläufig zur Sprache gebracht werden. Der Aufforderung, welche die Evangelien den auferstandenen Jesus an die Apostel richten lassen: „Gehet hin und lehret alle Völker!“[94] konnten diejenigen leicht Folge leisten, denen die Gründung einer Familie als ein Hindernis der Vervollkommnung erschien, die aber dadurch, da das Gemeinschaftsleben ein Bedürfnis des Menschen ist, zur Bildung einer geistigen Familie mittels Heranziehung Bekehrter um so stärker angetrieben waren. Die Bemerkung Gibbons: „Die Fortschritte der Mönche waren nicht minder reißend und allgemein, als die des Christentums selbst,“[95] ist dahin zu verstehen, daß letztere die Folge der ersteren waren, wie denn noch heute die Missionstätigkeit zumeist von denjenigen ausgeübt wird, denen Ehelosigkeit und die Unterdrückung des Familientriebes Berufspflicht ist. So ist bei aller Anerkennung des inneren Wertes des Christentums seine Ausbreitung doch ursprünglich und zunächst in dem äußeren Umstande der Lossagung von der Familie begründet. Dieses Moment wird bei der von der christlichen Theologie gern aufgeworfenen Frage, warum das Judentum nicht Weltreligion geworden sei, gänzlich übersehen, und diese Außerachtlassung macht die vorhin mitgeteilte gewöhnliche Antwort, der zuliebe die Frage überhaupt gestellt wird, allerdings bequem. Die hohe Meinung von der Familie aber, worin die jüdische Religion von der christlichen Religion bei deren erstem Auftreten so auffallend absticht, und wodurch die Juden angetrieben wurden, mehr ein religiöses Binnenleben zu führen, als in die Völkerwelt einzudringen, ist keineswegs eine bloß anthropologische und religionsgeschichtlich indifferente Erscheinung. Vielmehr ist diesem Binnenleben der Juden die Erhaltung des heiligen Schrifttums, das ohne dasselbe leicht zerstreut und verloren gegangen wäre, zu danken, denn wie in den Stammsitzen edler Geschlechter Kleinode der Kunst und dergleichen aufs sorgsamste durch Jahrhunderte aufbewahrt werden, während sie, wenn sie von Hand zu Hand gingen, Schaden leiden oder gänzlich untergehen würden, so ist das Familienleben der Juden der Stamm-

sitz und sichere Aufbewahrungsort ihrer heiligen Literatur gewesen. Es ist auf diese Weise ein Konservatismus erzeugt worden, dem sich selbst die ersten Christen nicht entziehen konnten, und es ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert, wenn Hausrath sagt: „Ohne die konservative Tendenz der zwölf Apostel, die am Zusammenhang mit ihrem Volk in Freud' und Leid festhielten, wäre dem Christentum kaum der ganze Schatz des Alten Testaments als eigenstes Eigentum gerettet worden. Brachte doch ohnedem das folgende Jahrhundert ein solches Hereinfluten hellenischer Gedanken, daß man für alle die starken Taue dankbar sein muß, mit denen sie das Christentum an den festen Grund der alttestamentlichen Offenbarung gebunden hatten.“ [96]

Wenn nun nach außen hin die Stellung zur Familie die jüdische Religion beeinflußte, so geschah es noch viel mehr nach innen. Sie verleiht ihr das charakteristische Gepräge und bildet den Schlüssel für ihre Erkenntnis. Wir haben schon gesehen, daß das jüdische Gottesbewußtsein ursprünglich mit der hohen Bewertung der Familie zusammenhängt, sowie daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die individuelle Beziehung des letzteren zu Gott von diesem Gesichtspunkte beherrscht ist. Wir dürfen nunmehr weiter gehen und sagen, daß wie das Wesen und der Zweck der Familie in der Erziehung beruht, es so auch mit der jüdischen Religion sich verhält. Sie ist ihrem innersten Wesen nach Erziehung zu Gott. Dies ist die kurze Erklärung der Überschrift dieses Kapitels. Wir bedienen uns mit diesem Worte eines bildlichen Ausdrucks, den nicht bloß Lessing in dem Titel einer seiner bekannten theologisch-philosophischen Schriften gebraucht hat, sondern der auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern in gleichem Sinne angewendet wird. Es wäre also zu verwundern, wenn sich die jüdische Religion selbst seiner nicht bedienen würde, um ihr Wesen verständlich zu machen. Sie tut dies aber in der Tat, denn Tora (תּוֹרָה), wie sie sich nennt und von ihren Bekennern von jeher genannt wurde, ist der dem Erziehungswesen entlehnte Ausdruck für Lehre oder Unterweisung, wie der biblische Spruchdichter mit Benutzung dieses Ausdrucks sagt: „Höre, mein Sohn, die Zucht deines Vaters

und laß nicht von der Lehre deiner Mutter,"[97] oder: „Die Lehre des Weisen ist eine Quelle des Lebens, auszuweichen den Schlingen des Todes."[98] Diese Erziehung, welche das Wesen der jüdischen Religion ausmacht, ist aber nicht derart zu verstehen, daß sie, wie man in mißbräuchlicher Deutung des Bildes angenommen hat, gleichsam nur den Elementarunterricht für diejenige Stufe der Fassungskraft darbiete, auf welcher sich das Volk Israel und die übrige Menschheit zur Zeit ihrer Kundmachung befand, um nach Erledigung dieses Pensums sich selbst überflüssig zu machen. Vielmehr hat sie die höchsten Wahrheiten aufgestellt und die letzten Ziele für die Vervollkommnung der Menschheit ausgesteckt, die für alle Zeiten bestimmt und tatsächlich auch zu keiner Zeit außer Geltung gesetzt worden sind, denn die israelitische Bibel hat sich als ein Gemeingut der Menschheit erhalten. Von jenen Grundwahrheiten haben wir bereits gesprochen, den letzten Zielen werden wir am Schlusse unsere Aufmerksamkeit zuwenden, inzwischen ist es angezeigt, über die Erziehungsmittel der jüdischen Religion Aufklärung zu geben.

Fünftes Kapitel.

Die jüdische Religion in erzieherischer Hinsicht. Das „Gesetz".

Die erzieherische Absicht der jüdischen Religion oder ihres Grundbuches, der Tora, womit sie den Zweck verfolgt, dem Volke Israel die Erkenntnis der höchsten Wahrheiten und der erhabensten sittlichen Ziele beizubringen, äußert sich in der Aufstellung zahlreicher Vorschriften — der Talmud zählt ihrer 613 —, von denen die einen derart beschaffen sind, daß ihre Eignung für die Verwirklichung des angegebenen Zwecks schon aus ihnen selbst ersichtlich ist und gleichsam auf der Hand liegt, während die anderen sich sozusagen

perspektivisch immer weiter davon entfernen, doch aber seine Erreichung vorbereiten. An der Zahl oder der Zählung darf man sich nicht stoßen, der Juwelier zählt seine Edelsteine auch, ebenso werden die Krondiamanten in monarchischen Staaten in Evidenz gehalten, für die Schriftgelehrten aber bildete die Tora die Schatzkammer und ihre Vorschriften die Krondiamanten, sie haben sie deshalb gezählt, ja sie haben die Sätze, die Wörter und sogar die Buchstaben der Tora gezählt. Übrigens enthalten die zivilrechtlichen und strafrechtlichen Gesetzsammlungen der modernen Staaten ungleich mehr Paragraphen als die oben angegebene Ziffer. Nachdem wir diesen Punkt erledigt haben, wenden wir uns der Frage zu, wie der Erziehungsplan der Tora in ihren Vorschriften durchgeführt ist. Stellen wir uns die Belagerung einer Festung vor — ein Bild, das uns jetzt durch den ostasiatischen Krieg nahe genug gelegt ist. Das letzte Ziel des Unternehmens ist die Einnahme der Festung. Die diesem Endziele am nächsten liegende Bedingung ist die Schleifung der Wälle, vorher aber wird noch eine andere Bedingung zu erfüllen sein, die Erstürmung der die Festung umgebenden Forts, und auch dieser Bedingung gehen noch andere voran, die Beseitigung der Verhaue, Minen usw. Alle diese Vorbereitungen bilden eine lange Kette von Notwendigkeiten, deren Versäumnis das ganze Unternehmen zum Scheitern bringen könnte. Dieses Bild dürfte geeignet sein, den Erziehungsplan der Tora verständlich zu machen. Was dort die Festung ist, das ist hier die Gotteserkenntnis, der ethische Monotheismus, und die dieser Erkenntnis gemäße sittliche Vervollkommnung. Die diesem Ziele zunächst liegende Bedingung ist die Unterdrückung des Götzendienstes und der dazu verführenden Gelegenheiten. Darauf beziehen sich die Vorschriften der Tora, welche die Zerstörung der Götzenbilder, der den Götzen geweihten Haine usw. betreffen. Die Etappen, welche in gewissen Abständen immer weiter von dem eigentlichen Götzendienste sich entfernen, die aber alle auf der Zufahrtstraße zum Götzendienst liegen, sind z. B. die Totenbeschwörung, sodann die Zauberei, dann die Zeichendeuterei, die Tagewählerei, kurzum der Aberglaube. Alle diese, zum Teile noch heute herrschenden Mißbräuche

werden in der Tora durch bestimmte Verbote untersagt. Da der Götzendienst mit den gröbsten Ausschweifungen verbunden war, wodurch er hauptsächlich seine Anziehungskraft ausübte, und die ebenfalls heute noch verheerend wirken, so waren Verbote nötig, die damit gründlich aufzuräumen trachteten. Diesen Zweck verfolgt endlich die summarische Vorschrift der Absonderung von den dem Götzendienst und der Sittenverderbnis verfallenen Völker. Wir haben hier eine ganze Kette von Vorschriften oder wenn man will Gesetzen andeutungsweise nachgewiesen, auf deren Übertretung auch bestimmte Strafen gesetzt sind, von denen niemand zweifeln wird, daß sie der Verwirklichung des Monotheismus zuträglich waren. Die bloße Aufpflanzung der Fahne des Monotheismus würde den Sieg desselben nicht herbeigeführt haben. Die Eroberung dieser Festung machte die Erfüllung zahlreicher, näherer oder entfernterer Vorbedingungen unerläßlich. In der Erziehung darf man keine großen Sprünge machen, man muß mit dem Kleineren den Anfang machen, das eben deswegen, weil es den Anfang bildet, am schwersten fällt. Ist dieses erreicht, dann verkleinert sich das Größere von selbst. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Ziele der sittlichen Vervollkommnung, zu welchem der Weg nicht bloß durch den Wall der Abgötterei, sondern durch die Hindernisse der menschlichen Leidenschaften, Sinnlichkeit, Selbstsucht, Eigennutz, Habgier, Haß, Zornmut u. dgl. verlegt ist. Das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ enthält ohne Zweifel alles, was, von allen Menschen beherzigt, den ewigen Frieden gewährleisten und die Welt zu einem Paradiese machen würde. Aber es ist nur die hochragende weiße Fahne, die auf der Festung der Vervollkommnung aufgepflanzt ist. Deswegen mußten doch Mord, Diebstahl, Ehebruch usw. ausdrücklich verboten und mit Strafen belegt werden. Man braucht sich aber nicht dieser schweren Verbrechen schuldig zu machen, und bleibt doch weit entfernt vom Ziele der Vollkommenheit. Der Weg dahin muß völlig von Hindernissen und Ablenkungen freigemacht werden. Diesen Zweck verfolgen zahlreiche Vorschriften, die nicht bloß die Ausübung positiver Tugenden zur Pflicht machen, sondern im allgemeinen auf die Unter-

drückung der Roheit und die Verfeinerung des Gefühls abzielen, wie z. B. die Verbote, dem Tauben zu fluchen, dem Blinden einen Anstoß vorzulegen usw. Dahin gehören auch die Vorschriften über schonende Behandlung der Tiere.

Obgleich nun alle hier skizzierten Vorschriften gleichmäßig in der Fassung von Gesetzen erscheinen, so lag in diesem Umstande doch kein begründeter Anlaß dafür, der Tora im allgemeinen diesen gesetzlichen Charakter zuzuschreiben, wie es zuerst und hauptsächlich der Apostel Paulus getan und wie er seitdem von der christlichen Theologie als Haupteinwand gegen die jüdische Religion betont wird. Gesetze müssen sein, das ist keine Frage. Es hat sich allerdings im Laufe der Zeit eine Trennung zwischen Religion und Recht ausgebildet, aber sie ist weder konsequent durchgeführt, noch ist daran zu denken, daß dies geschehen kann. Wenn nun diese Trennung in der Tora überall nicht besteht, wenn sie alles in die Religion einbezieht, nicht bloß dasjenige, was der gesetzlichen Sphäre zugewiesen ist, sondern auch die Forderungen der Ethik, der Lebensart usw., so ist ihr Konsequenz, die bei der Erziehung eine Hauptsache ist, gewiß nicht abzusprechen. Auch hat sich der Erziehungsplan, der auf diesem Verfahren beruht, an dem Volke Israel, wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, heilsam erwiesen, denn ihm allein ist der wunderbare Erfolg zu danken, daß dieses kleine Volk und seine reine Lehre aus den Trümmern der Vergangenheit, unter denen die Völker und Götter der alten Welt begraben wurden, unversehrt hervorgegangen ist. Dieser Erkenntnis konnten sich auch die Begründer des Christentums nicht verschließen. Deshalb ist ihre Kampfstellung gegen das Gesetz bei aller Heftigkeit unsicher und schwankend. Nicht bloß von Jesus erfahren wir, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen — und etwas Wahres wird doch daran sein —, sondern auch Paulus sagt dasselbe, nur sagt er es mit anderen Worten, er will es nicht „austun“, sondern „aufrichten“, und obgleich dieser Apostel der eigentliche Vater der Gesetzesfeindlichkeit ist, so wird es ihm doch schwer, in dem Wirbel seiner antinomistischen Dialektik festen Fuß zu fassen, und wenn er einerseits das Gesetz verdammt, so kann er anderer-

seits wieder nicht umhin, es „heilig, recht und gut" zu nennen.[1] Die Sache hatte ja auch, selbst vom Standpunkte der genannten Stifter des Christentums gesehen, ihre großen Schwierigkeiten, sie erinnert, um sie mit einem Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit zu erläutern, an jene erste judenfeindliche Abhandlung H. v. Treitschkes, in welcher derselbe verächtlich von „hosenverkaufenden" jüdischen Jünglingen gesprochen hatte. Dagegen warf Paulus Cassel in einer Replik die Frage auf: „Sollen denn Hosen nicht verkauft werden?" Die Frage war gewiß berechtigt, aber ebenso berechtigt ist die Frage, die doch auch den Eiferern gegen das Gesetz selbst aufstoßen mußte: Soll es denn nicht verboten werden, dem Tauben zu fluchen, oder dem Ochsen beim Dreschen das Maul zu verbinden? Paulus, nicht der letztgenannte, sondern der Apostel weist allerdings das letzterwähnte Verbot mit der Frage zurück: „Sorget Gott für die Ochsen?"[2] Er betrachtet also, wie Lecky tadelnd bemerkt,[3] „die Pflicht gegen die Tiere etwas verächtlich als eine müßige Empfindelei". Aber wir gehen wohl nicht mit der Annahme fehl, daß der Apostel nicht ernstlich die Tiere preisgeben will, die Frage kam ihm in dem gegebenen Falle gerade zupaß und er würde sie ein andermal nicht gestellt haben. Ist diese Annahme richtig, was nicht zu bestreiten ist, dann hätten wir in dem vorliegenden Falle einen weiteren Beweis für die schwankende Beurteilung des Gesetzes seitens des Apostels, sowie dafür, daß diese Schwankung in dem Wesen des Gesetzes selbst, soweit wir es bisher kennen gelernt haben, begründet war.

Nun müssen wir allerdings das Gesetz noch von einer anderen Seite kennen lernen.

Die Tora enthält zahlreiche Vorschriften über die Opfer, die Priester und den Tempelkultus, dann solche über die sogenannte levitische Reinigkeit, ferner solche, die beim Ackerbau hinsichtlich der Aussaat und Ernte, der Abgaben, des Brachjahres, der Erstlingsfrüchte usw. zu beobachten sind, endlich solche, die man unter dem Gesamttitel der Lebenshaltung vereinigen kann, zu denen die Vorschriften über die Beschneidung, die Feier des Sabbats und der Festtage, sowie die Speisegesetze das Hauptkontingent liefern. Wir bedienen uns für den letzteren

Komplex von Vorschriften mit Absicht nicht der gewöhnlichen, noch von MENDELSSOHN gebrauchten Bezeichnung Zeremonial- oder Ritualgesetz, da diese ihrer Bedeutung nicht oder nicht mehr entspricht. ZUNZ sagt sehr richtig: „Das Zeremonialgesetz in Zeremonien auflösend, verband die Kultur unserer Zeit mit dem Worte Zeremonie die Vorstellung von leer, überflüssig und lästig.“[4] Zeremonie im heutigen Verstande des Wortes ist etwa das Hutabnehmen beim Grüßen u. dgl. Auf das niedrige Niveau derartiger Äußerlichkeiten wird kein Vernünftiger eine in sittlicher, gottesdienerischer Absicht auf die ganze Lebenshaltung angewendete Norm herabdrücken. Aus demselben Grunde ist auch die Bezeichnung Ritualgesetz abzuweisen, da Ritus ein kultueller Begriff ist, weshalb jene Bezeichnung allenfalls auf die für die Opfer u. dgl. geltenden Vorschriften, nicht aber auf den Komplex der die Lebenshaltung normierenden füglich angewendet werden kann. Es kann nun kein Zweifel darüber obwalten, daß es gerade diese Lebensvorschriften der Tora waren, die Paulus veranlaßten, gegen das Gesetz aufzutreten. Darin lag insofern eine Inkonsequenz, als jene Vorschriften einen integrierenden Bestandteil des auch nach der Meinung des Apostels göttlichen Gesetzes bilden, wovon bei ihm immer als von einem Ganzen die Rede ist. Die Inkonsequenz mag sich auch bald bei ihm fühlbar gemacht haben. Zuerst, um ein rabbinisches Sprichwort zu gebrauchen, drängen wir die Dinge, nachher drängen die Dinge uns.[5] So mag denn, wie GRAFE behauptet,[6] Paulus nach und nach zu der Meinung gekommen sein, „daß auch für das sittliche Leben des Christen das Gesetz nicht mehr bestimmende Norm sein könnte“. Leicht faßlich ist die Ausbildung dieser Meinung nicht, da doch das sittliche Verbot, dem Tauben zu fluchen, für den Christen sich nicht anders stellen konnte, als es bereits in der Tora gestellt war. Dasselbe gilt natürlich von allen sittlichen Vorschriften der Tora. Man kann sich die Sache nur so erklären, daß Paulus durch seinen eigenen Eifer dazu gedrängt wurde, die neue Lehre gänzlich vom Gesetz, ohne Rücksicht auf seine verschiedenen Bestandteile, loszureißen, wobei sie doch mit tausend Fäden und nicht am wenigsten durch das dialektische Gespinst des

Apostels selbst daran hängen blieb. Und so mag man sich denn unter dieser Beleuchtung die Behauptung HARNACKS gefallen lassen: „Paulus' Verdienst ist es, die große Frage scharf formuliert, den Universalismus des Christentums eigentümlich begründet und in solcher Begründung doch den Charakter des Christentums als einer positiven Religion (im Unterschied von dem Mosaismus) festgehalten zu haben.“ [7] Wobei die Rückwirkung in Anschlag zu bringen ist, die der sich immer tiefer einwurzelnde Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus als den Sohn Gottes auf die Gemütsspannung des Apostels ausüben mußte. Unter diesem Einfluß konnte der bloß negative Antinomismus sich zuletzt zu der positiven Vorstellung von dem Ende des Gesetzes in Christo und einer durch ihn vollzogenen neuen Gottesoffenbarung umbilden. Dessenungeachtet weist diese Schlußphase auf die bloße Opposition gegen die jüdischen Normen der Lebenshaltung als auf ihren ursprünglichen Ausgangspunkt zurück. Eine derartige Opposition oder Fronde hatte schon seit der Berührung des jüdischen Volkes mit dem Griechentum, also lange vor Paulus, Anhänger gefunden. Sie wurden nach dem bekannten griechischen Philosophen Epikuräer genannt. Die Mischna erklärt sie des ewigen Lebens verlustig.[8] Der Talmud charakterisiert sie als solche, die darauf ausgingen, die Schriftgelehrten verächtlich zu machen, indem sie das Wort im Munde führten: „Was nützen uns die Rabbinen, sie haben uns niemals einen Raben zu essen erlaubt, und niemals eine Taube zu essen verboten.“ [9] Es handelt sich hier augenscheinlich um eine typisch gewordene Phrase, die zeigt, daß diejenigen, deren Kreise sie entstammte, sich keineswegs gegen die Tora überhaupt feindselig stellten, sondern nur die Vorschriften einer strengeren Lebenshaltung, speziell die Speisegesetze, aufgehoben wünschten, und daß sie lediglich aus dem Grunde die Schriftgelehrten verspotteten, weil dieselben daran nichts geändert haben wollten. Von einem Drängen auf Abschaffung der Beschneidung enthält das erwähnte Schlagwort nichts, man wollte sie also beibehalten haben, sonst hätte sich dasselbe nicht ausschließlich auf das Verbot des Raben und die Gestattung der Taube beschränkt. Auf diesen Standpunkt

wird sich ursprünglich, im Beginne seiner Umwandlung, auch der Apostel Paulus gestellt haben. Zunächst waren es doch die Vorschriften einer jüdischen Lebenshaltung, die der Heranziehung der Heiden Schwierigkeiten bereiteten, sie waren es überdies, die man als Knechtschaft oder Joch des Gesetzes am ehesten glaubhaft machen konnte, wie sie denn tatsächlich, um auf das im Eingange dieses Kapitels gebrauchte Bild zurückzukommen, von der hochragenden Burg der Gotteserkenntnis und der sittlichen Vervollkommnung am weitesten entfernt und gleichsam an der äußersten Grenze des Festungsrayons gelegen sind.

Aber gerade hier, an der äußersten Grenze, kann man am besten den Unterschied erkennen, der zwischen dem wahren Wesen der Tora und der Darstellung, welche der Apostel Paulus davon gab, besteht. Tatsächlich ist die Tora ein umfassender Erziehungsplan, die Lehre für das Leben, wie denn Tora immer in diesem Sinne und niemals anders gebraucht wird. Paulus aber bezeichnete sie als Gesetz, er hat diesen Namen nicht erfunden, vielmehr hatte sich bereits der jüdische Hellenismus dieses Ausdrucks für die Tora bedient, wahrscheinlich weil er ihm dem autoritativen Charakter derselben besser denn als die Bezeichnung Lehre zu entsprechen schien. Etwas anderes war damit nicht beabsichtigt. Paulus hat aber daraus ein Schlagwort gemacht, und was ein solches bewirken kann, braucht nicht gesagt zu werden, Paulus hat mit diesem Schlagwort die Tora und zugleich die jüdische Religion stigmatisiert. In einem Erziehungsplan, einem Lehrgebäude, wie sich die Tora durch Namen, Inhalt und Vortrag darstellt, gibt es streng genommen überhaupt keine Gesetze, selbst diejenigen Vorschriften, die als solche anzusprechen sind und anderwärts auch so erscheinen, verlieren in diesem Rahmen den strengen Charakter und nehmen den guter Ratschläge an. Man sieht es selbst an dem Dekalog: Die kurzen Sätze, wie: du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen usw., sind in die knappe Gewandung von Gesetzen gekleidet, so auch die Anfänge des dritten, vierten und fünften Gebotes, aber hier sind Erläuterungen beigegeben, welche durch ihren familiären, erzieherischen Ton weniger an die Sprache von Gesetzen, als an die guter Ratschläge erinnern. In diesem

Rahmen konnte auch sehr wohl, ja mußte der Komplex jener auf die Lebenshaltung bezüglichen Vorschriften Platz finden, denn dem Ganzen dient eben die Familie, die Erziehung als Hintergrund, durch den es nach Form und Inhalt bestimmt wird. Durch die Stigmatisierung als Gesetz wird aber der wirkliche Charakter des Ganzen verwischt, entstellt, ja in sein Gegenteil verwandelt, der gute Rat erscheint nunmehr als Herrengebot, die Anleitung zu freier Selbstbestimmung wird zu tyrannischer Aufhebung derselben, an die Stelle der Liebe wird der Schrecken geschoben usw. So weit mußte auf die Beurteilung der jüdischen Religion, die derselben hauptsächlich von seiten des Apostels Paulus zuteil wurde, eingegangen werden, um zu erklären, wie der Haupteinwand, den die christliche Theologie gegen die jüdische Religion erhebt und womit sie auch ihrerseits dieselbe als eine Gesetzesreligion stigmatisiert, überhaupt entstanden ist. Zu einer weiteren Verfolgung dieses Weges, der tief in das Christentum hineinführen würde, liegt für uns kein Anlaß vor, so verlockend die Gelegenheit ist, zu zeigen, wie der ursprünglich betonte grundsätzliche Gegensatz gegen das Judentum seine Rückwirkung auf das Christentum ausübte, wie dasselbe von diesem Gegensatz beherrscht, und demgemäß, wenn auch nur als Negation, vom Judentum abhängig blieb, wie aus diesem Grunde der Glaube an die Stelle des Gesetzes gerückt und gleichsam gegen dasselbe ausgespielt wurde, während in Wahrheit ein befohlener Glaube das unerträglichste Gesetz und Joch ist. Die Ausführung dieser Gesichtspunkte würde uns aber zu weit ab von unserer Aufgabe führen, die Lehren der Tora, insbesondere die auf die Lebenshaltung bezüglichen Vorschriften nach der ihnen innewohnenden erzieherischen Absicht darzustellen.

Bevor wir uns jedoch dieser Aufgabe zuwenden, ist es nötig, die historische Stellung jenes hier hauptsächlich in Betracht kommenden Komplexes von Vorschriften innerhalb der Geschichte der jüdischen Religion zu untersuchen. Diese Stellung ist jetzt durch die Arbeiten Grafs und Wellhausens präzisiert, und das Ergebnis ihrer Kritik ist in der christlichen Theologie zu ausgebreiteter Anerkennung gelangt. Es läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Leviticus, das Grundbuch der

hier in Rede stehenden Vorschriften, und ebenso die damit zusammenhängende Partie des Exodus und Numeri erst nach dem Exile als eine die Zentralisation des Kultus bezweckende Schrift in Priesterkreisen entstanden und dann der Tora, insoweit sie bereits früher unter diesem Namen vorhanden war, eingefügt wurde. Gegen dieses Ergebnis jener Kritik hat D. Hoffmann unter dem Titel „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“ eine sehr gründliche Antikritik erscheinen lassen, die jedenfalls dartut, daß dieser „Hypothese“ zur pupillarsicheren Anlage für einen geschichtlichen Aufbau so gut wie alles fehlt. Wir selbst haben in der bisherigen Darstellung bereits wiederholt, ohne auf Einzelheiten einzugehen, wozu hier nicht der Ort ist, dieselbe Meinung ausgesprochen, wollen aber bei der Besprechung der den Hauptinhalt des Leviticus bildenden Vorschriften der Lebenshaltung unsere Ansicht über die wichtige Frage ihrer Stellung innerhalb der Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion in kurzem zusammenfassen.

Wichtig ist diese Frage allerdings nur in historischer Hinsicht. Die religiöse Dignität jener Vorschriften wird durch ihre Beantwortung nicht berührt. Sie bilden einen Bestandteil der jüdischen Religion, dessen Zusammengehörigkeit mit ihr nie bestritten worden ist. Mögen sie nun nachexilisch oder vorexilisch sein, mögen sie von Moses oder den Schriftgelehrten herrühren, dieser Umstand ist von keiner Relevanz, da, wie wir bereits im zweiten Kapitel ausgeführt haben, die religionsbildende Kraft im Judentum weder mit Moses eingesetzt noch mit ihm aufgehört hat, sondern sich ununterbrochen in ihm fortsetzt. Der Unterschied zwischen biblischen und rabbinischen Vorschriften hat nur kasuistische Bedeutung, er ist selbst auch ein Moment der Religionsbildung. Die Kritik hat also freies Spiel, vorausgesetzt, daß sie unbefangen und gehörig instruiert ist. Beides aber vermißt man an dem kritischen Verfahren, dessen Ergebnis, soweit es den Leviticus betrifft, wir oben angeführt haben. Wir lassen die Beweise für diese Behauptung folgen.

1. Auf Unbefangenheit kann eine Kritik keinen Anspruch machen, die bewußt oder unbewußt als ein Axiom hinstellt,

daß das Christentum besser ist als das Judentum, die Tochter besser als die Mutter. Eine von dieser Voraussetzung beherrschte Kritik erinnert an die von uns bereits in einer anderen Schrift erwähnte Anekdote, die der Illustration wegen hier wiederholt sein mag. Ein christlicher Geistlicher will einem polnischen Juden die Tatsächlichkeit der Himmelfahrt Christi durch Berufung auf das Alte Testament beweisen, das von dem Propheten Elijahu ebenfalls erzähle, daß er in den Himmel gefahren sei. Der polnische Jude lehnt jedoch diesen Beweis mit der Bemerkung ab: „Unseres ist aber wahr!“ Denselben Standpunkt nimmt jetzt die christliche Kritik ein, die von der Voraussetzung ausgeht, der Vorzug des Christentums vor dem Judentum sei aber wahr. So sagt Wellhausen in dem bereits erwähnten Kapitel „Die jüdische Frömmigkeit“ im Eingange: „Was im Alten Testamente noch heute wirkt und ohne historische Vorbildung genossen werden kann, ist zumeist Erzeugnis der nachexilischen Zeit; von da aus wird gewöhnlich auch das israelitische Altertum erbaulich mißverstanden.“ Ein solcher terminus a quo des Mißverstehens ist aber auch Wellhausen nachzuweisen, er fällt mit dem Anfang des Christentums zusammen, von da aus mißversteht er den vorchristlichen „Pharisaismus“, nur geschieht es nicht „erbaulich“, denn mit dem Pharisaismus beginnt „die Verholzung des Kerns hinter der Schale“. Allerdings mag diese Ansicht für das christliche Bewußtsein erbaulich sein, aber als kritischer Standpunkt ist sie gerade so unbefangen wie die Entgegnung des polnischen Juden: „Unseres ist aber wahr!“ Kuenen ist freimütig genug, seinem Versuche, zu zeigen, „wie sich aus dem Judaismus eine Weltreligion, das Christentum entwickelt hat“, die Bemerkung voranzuschicken: „Dagegen werde ich keinen Versuch machen, das Licht auszuschließen, welches von dem Christentum selbst auf die früheren Jahrhunderte zurückstrahlt. Im Gegenteil, ich suche ebensosehr nach seiner Vorgeschichte innerhalb des Judentums, wie ich, umgekehrt, den Fortschritt und die innere Entwicklung des Judentums in der Richtung auf die Weltreligion hin zu beschreiben trachte. Mit klaren Worten muß anerkannt werden, daß die Erscheinungen, die wir jetzt so nennen, uns viel weniger auf-

fallen und nicht so hoch von uns würden angeschlagen werden, wenn wir nicht wüßten, worauf sie hinausliefen. Wozu deshalb den Schein annehmen, als wenn wir die Tatsache so betrachteten, wie sie der Zeitgenosse gesehen hat, statt vielmehr so, wie erst spätere Geschlechter sie wahrgenommen und gewürdigt haben?“ [10] Dieses freimütige Bekenntnis verdient alle Anerkennung, es ist sogar ein Wagnis, weil der Autor dem Einwurf begegnen zu müssen glaubt: „Willst du etwa Jesus Christus auf Seite schaffen?“ aber es ist doch ein Zugeständnis der Befangenheit, die für die Kritik darum nicht weniger gefährlich ist, weil sie zugestanden wird. Daß das Christentum jüdischen Ursprungs ist, kann nicht bezweifelt werden, aber daß die Erscheinungen im Judentum auf das Christentum „hinausliefen“, ist eine Voraussetzung, die der Kritik die Unbefangenheit raubt. Das „Licht, welches von dem Christentum selbst auf die früheren Jahrhunderte zurückstrahlt“, beleuchtet nicht alles richtig, es stellt vieles in eine schiefe Beleuchtung. Das Judentum muß aus seinem eigenen Lichte erkannt werden, solange dies nicht geschieht, wird die christliche Kritik des Judentums auf dem alten Fleck stehen bleiben, auf dem sie sich seit Paulus befindet.

2. Daran trägt noch ein anderes Moment Schuld, die gänzliche Außerachtlassung des Faktors der Tradition. Wir haben ihre Bedeutung für die Erkenntnis des Judentums im zweiten Kapitel dargetan. Eine Kritik, die sich ihrer entschlagen zu können glaubt, bleibt befangen und ist nicht gehörig instruiert. Für die ältere Zeit bildet der Talmud den Niederschlag der Überlieferung, sie ist aber seitdem nicht abgerissen, sondern ist das starke Band, das die jüdische Religion erhält und ihre Bekenner zusammenhält. Hätte das Judentum seit der Entstehung des Christentums aufgehört, und sich nur in einem kleinen Reste in irgend einem Versteck erhalten, das man jetzt erst entdeckte, so würde der Eifer in der Befragung dieses Restes keine Grenzen kennen. Nun aber ist es nicht eine lebendige Genisa, in der das Judentum sein Dasein fristet, sondern dieses besteht mit allen seinen Erinnerungen, kultuellen Einrichtungen, Übungen und Bräuchen in einer über den ganzen Erdball versprengten Gemeinde. Ist es nicht die Familien-

überlieferung, die zur Überlieferung größerer Kreise erweitert, den Kanal bildet, der trotz aller Verschiedenheiten in Ansicht und Lebenshaltung die religiöse Lebenskraft und Einmütigkeit der so sehr zersplitterten Gesamtheit zuführt? Das war niemals anders als in der Gegenwart, weil die Verhältnisse streng genommen niemals anders waren. Die starke Ausbildung der Überlieferung, die der Talmud veranschaulicht, ist ein Produkt dieser Verhältnisse. Dazu kommt das Verbot, Überlieferungen schriftlich zu fixieren, wodurch das Gedächtnis gekräftigt und bei der Überlieferung die peinlichste Genauigkeit beobachtet wurde. Wir haben schon im Anfang des zweiten Kapitels darauf hingewiesen, daß Hillel in einer Tradition, die er vorbrachte, und in der das Flüssigkeitsmaß Hin vorkam, dasselbe In aussprach, weil seine Lehrer, von denen er die Tradition empfangen hatte, der Aussprache des H nicht mächtig waren, und er nicht das Geringste an dem Wortlaut der Überlieferung ändern wollte. Die Mischna, die diese Mitteilung enthält, führt das Verfahren Hillels auf den Grundsatz zurück, der also schon vor Hillel in Geltung gewesen sein muß, daß man bei der Verlautbarung einer Überlieferung sich an den Wortlaut des Lehrers zu halten habe.[11] So strenge nahm man es mit der Überlieferung, was auch aus Hunderten von Stellen des Talmud, in denen erörtert wird, ob ein Wort in dem überlieferten Satze mit Alef oder Ajin, ein Name mit Bet oder Pe auszusprechen sei u. dgl. m., hervorgeht. Die mündliche Überlieferung steht also in Dignität hinter keiner schriftlichen zurück, und eine Kritik, die darauf keine Rücksicht nimmt, muß notwendig des wichtigsten Substrats entbehren. Wellhausen, der mit der Genauigkeit eines Steuerbekenntnissess eine mäßige Vertrautheit mit der rabbinischen Literatur deklariert, glaubt dennoch eine aus dem Talmud ausgehobene Notiz in ihrem besonderen Zusammenhange für sich verstehen zu können. Er sagt deshalb von sich: „Die Verachtung aller Talmudisten wird ihn mit Recht treffen, aber seiner Kritik nicht schaden."[12] Das Umgekehrte ist das Richtige. Seiner Kritik fehlt das Wichtigste, die Auseinandersetzung mit der mündlichen Überlieferung, zumal er selbst von ihr zugesteht, sie sei „ein Begriff, der auf dem gesetzlichen Gebiet seine Stelle hat,"[13] und

hier, bei dem Leviticus, handelt es sich doch um das „Gesetz“ *κατ' ἐξοχήν*. Betrachtet man das dritte Buch des Pentateuch lediglich als solches, und widmet ihm eine Buchkritik, wie einem Werke der klassischen Literatur der Römer und Griechen, so hört sich ja die Behauptung, daß es nachexilisch und ein Erzeugnis der Priesterpartei sei, ganz hübsch an. Es läßt sich ja auch die Einteilung in Ph, Pg und Ps, wie die kritische Nomenklatur lautet, ganz ruhig gefallen. Aber es handelt sich ja doch nicht bloß um ein Buch, sondern um eine in das Leben einer ganzen Gemeinschaft übergegangene Überzeugung und Übung, deren dokumentarische Grundlage nur das Buch ist und worin allein seine Bedeutung besteht.

Wenn man nun den Talmud mehr als oberflächlich kennt und aus ihm einen Einblick in das Wesen des Schriftgelehrtentums gewonnen hat, wie soll man es sich dann erklären, daß darin gar nichts von dem behaupteten Schicksal des Leviticus vorkommt? Wir wissen doch, daß das Schriftgelehrtentum drauf und dran war, bei einer kurz vor der Tempelzerstörung vorgenommenen Revision des Kanons sogar den Propheten Ezechiel aus der Reihe der h. Schriften zu streichen, weil manche seiner Aussprüche der Tora zu widersprechen schienen.[14] Nun hat dieser Prophet im Exil gelebt und gewirkt. Wie sollte der Leviticus erst nach dem Exil entstanden sein, ohne daß das Schriftgelehrtentum zu diesem Vorgang Stellung genommen hätte und eine Nachricht darüber im Talmud überliefert wäre? Traditionen aus der Zeit des Exils werden in der rabbinischen Literatur häufig angeführt und gehen noch weiter zurück.[15] Das Schriftgelehrtentum selbst, der Kreis der Soferim, reicht ebensoweit hinauf, und an Kritik hat es demselben nie gefehlt. Man würde irren, wenn man annehmen wollte, daß diesen Männern die Verschiedenheit der Relationen, Widersprüche u. dgl., die in der Tora vorkommen, nicht aufgefallen wären, sie haben sich mit Ausgleichungen beholfen, haben aber den Text unangetastet gelassen, wofür man ihnen dankbar sein muß, denn wenn sie ihn zerlegt und die einzelnen Teile etwa verschiedenfarbig, wie es jetzt geschieht, fortgepflanzt hätten, so hätte sich schwerlich davon etwas auch

nur bis in die neutestamentliche Zeit erhalten. Einzelne, von den Soferim vorgenommenen Textänderungen werden überdies ausdrücklich angeführt, es schwebt also kein Geheimnis über der Behandlung der Tora, die ihr von seiten des Schriftgelehrtentums zuteil wurde, und über die Einfügung des Leviticus in die Tora während der nachexilischen Zeit sollte sich nichts erhalten haben? Oder rührt diese Einfügung von den Schriftgelehrten selber her und wäre zu dem Zwecke erfolgt, die eigenen Bestimmungen unter die Autorität der Tora zu stellen? Aber wir wissen, daß solche Bestimmungen, die den Verkehr mit den Heiden erschweren sollten, von den Schriftgelehrten auf eigene Faust erlassen wurden, so noch in derselben Versammlung, welche Ezechiel, Kohelet und das Hohelied aus dem Kanon auszuschließen im Begriffe stand, und eine Hinaufrückung ihrer Beschlüsse in ältere Zeit, um dafür Autorität zu erlangen, also ein pseudepigraphisches Verfahren ist wohl in hellenistischen Kreisen üblich gewesen, aber zu den Gewohnheiten des Schriftgelehrtentums gehört es nicht. An allen diesen Erwägungen geht die Buchkritik gleichgültig vorüber, sie sind es aber durchaus nicht, zwingen vielmehr zu der Annahme, daß die Soferim, die Schriftgelehrten, also auch Esra und seine Umgebung den Leviticus bereits als einen Bestandteil der Tora vorfanden und als solchen weitergaben. Früher galt er der Kritik als der älteste Teil der Tora, und unstreitig waren die in ihm enthaltenen Vorschriften einer bestimmten Lebenshaltung für die älteste Zeit am meisten angebracht. Jetzt soll er der jüngste Teil der Tora sein! Ein solches Saltomortale mag die Kritik auf jedem anderen Gebiete ohne Gefahr sich erlauben, aber sie wird eine halsbrecherische Kritik einem Buche gegenüber, das bis auf eine nicht mehr absehbare Vergangenheit in das Leben eines ganzen Volkes übergegangen ist.

3. Wenn die Ansetzung des Leviticus in die nachexilische Zeit damit begründet wird, daß die älteren Propheten und Psalmen die unter der Bezeichnung des „Gesetzes" zusammengefaßten Vorschriften nicht erwähnen, so ist diese Behauptung in ihrer Allgemeinheit unrichtig. Der Ausruf Hoseas: „Ich mache all ihrer Freude ein Ende, ihrem Feste, ihrem Neumond

und ihrem Sabbat und all ihren Feiertagen“[16] eröffnet mit seinen technischen Bezeichnungen den Ausblick auf einen Kultus, dessen Grundzüge aus der Tora bekannt sind. Dasselbe gilt von den Worten Amos': „Ich hasse, verwerfe eure Feste, und mag nicht riechen in euren Festversammlungen. Wenn ihr mir auch Ganzopfer bringet, so nehme ich euer Speiseopfer nicht gnädig auf, und das Mahlopfer eurer Maststiere sehe ich nicht an.“[17] Dies und anderes bezeugt den Bestand einer gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, wie sie in der Tora und gerade im Leviticus vorgeschrieben ist. Ihre Verwerfung von seiten Gottes erfolgt nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie in den Dienst der Götzen gestellt, mit den gröbsten Unsittlichkeiten, mit einem verschwenderischen, üppigen Leben, mit Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit gegen die Armen usw. gepaart ist. Wo das Höchste in Gefahr sich befand, war kein Anlaß vorhanden, auf die Beobachtung jener Lebensvorschriften zu drängen, die zu jenem Höchsten anleiten sollten. Dieses selbst mußte vor allem wieder als die Burg der Erkenntnis und der sittlichen Vollkommenheit dargetan und sichergestellt werden. Man könnte sagen: also beweisen die von den Propheten geschilderten Zustände, daß die Vorschriften der Lebenshaltung unwirksam waren. Das ist richtig, und diese Erfahrung macht man zeitweilig mit allen Erziehungsmaßregeln. Aber andererseits darf man sagen: gesetzt, daß jene Lebensvorschriften noch nicht bestanden, so erscheinen die Zustände unter den Propheten deshalb in keinem besseren Lichte. Aus ihren Reden ist demnach weder nach der einen noch nach der anderen Seite ein stringenter Beweis abzuleiten. Vergessen wir übrigens nicht, daß diese Reden zumeist an die Großen gerichtet waren, der Kern des Volkes, aus dessen Mitte die Propheten selbst größtenteils hervorgegangen sind, ward davon kaum betroffen, diesen besseren Elementen haben wir es zu danken, daß die prophetischen Reden aufbewahrt wurden, und von diesem Standpunkte aus wird man annehmen dürfen, daß das Volk in seinen besseren Schichten schon damals die religiöse und sittliche Intensität, die der Tora die Zukunft sicherte, und zwar gerade unter Anleitung der zumeist im Leviticus ent-

haltenen Vorschriften für die Lebenshaltung, sich angeeignet hatte und behauptete.

Fassen wir die gewonnenen Ergebnisse zusammen. Eine Kritik, die von dem vaticinium ex eventu, d. h. von der durch Paulus und das Christentum verbreiteten Auffassung oder Stigmatisierung der jüdischen Religion als „Gesetz“ ausgeht, ist notwendig befangen. Und ferner: eine Kritik, die bloß auf der Konfiguration der einzelnen Teile der Tora und der Textvergleichung beruht, ohne das lebendige Buch der Überlieferung zu Rate zu ziehen, ist nicht gehörig instruiert. Eine derartige Kritik kommt einer Beschreibung des menschlichen Körpers ohne Kenntnis der Anatomie, oder noch besser einer Pathologie ohne Kenntnis der Resultate der Vivisektion gleich, sie kann also für die Bestimmung des Lehrinhalts und des Alters des Leviticus, insbesondere jenes die Lebenshaltung ordnenden Komplexes von Vorschriften wissenschaftlich nicht entscheidend sein. Wohl aber darf man sich in beiderlei Richtung auf die Instanz der Überlieferung, wie sie im rabbinischen Schrifttum vorliegt, verlassen, und auf ihrer Grundlage wollen wir nunmehr versuchen, diesen die Lebenshaltung umfassenden Teil der jüdischen Religion darzustellen.

Wir haben die Gesamtheit dieser Vorschriften bereits im Eingange dieses Kapitels als Erziehungsplan bezeichnet. Wellhausen braucht dafür die Bezeichnung „einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt“.[18] Aber die auch ohne das Beiwort verkleinernde Benennung ändert an dem Wesen der Sache nichts. Er sagt auch, daß „der gesetzliche Kultus aus ursprünglich heidnischem Material“ gebildet worden sei, und er wiederholt das hier schlechthin und allgemein Ausgesprochene etwas einschränkend in betreff späterer pharisäischer Einrichtungen: „Zum Teil war das Neue eigentlich heidnischen Ursprungs.“[19] Es darf aber behauptet werden, daß gerade diese, allerdings nur im Wege der Negation erfolgte Rücksichtnahme der jüdischen Religion auf das Heidentum — nicht ein Kompromiß mit ihm, wie im Christentum, was auch Bousset hervorhebt[20] — ihre natürliche erzieherische Absicht und Wirksamkeit am deutlichsten bekundet. Maimonides begegnet der Frage: „Was verhinderte Gott, uns sein Hauptziel unmittelbar zu offenbaren

und uns für die Erkenntnis desselben empfänglich zu machen?" mit der Hinweisung auf die Opfer. Ihre Beziehung auf Gott sollte das Heidentum auslöschen und das Prinzip des Monotheismus konsolidieren. Aber diese Kultusform wurde doch wiederum auf das Zentralheiligtum und auf gewisse Funktionäre beschränkt, um sie innerhalb der geeignet erscheinenden Grenzen festzuhalten, und der Gefahr, daß durch sie das Heidentum im Volke wieder aufleben könnte, vorzubeugen, während die höhere Kultusform des Gebets und der bekannten Andachtserinnerungen, wie der Schaufäden, der Mesusa, der Tefillin u. dgl. weder auf einen bestimmten Ort noch auf einen bestimmten Kreis von Funktionären beschränkt, sondern allen zur Pflicht gemacht wurde.[21] Hiernach war mit dem Opferkultus eine Art Katharsis beabsichtigt, wie sie Aristoteles dem Drama zuschreibt: wie hier der Zuschauer von den Affekten der Furcht und des Mitleides durch Vorführung von Szenen, die sie zur Entladung bringen, befreit wird, so sollte der im monotheistischen Geiste geübte Opferkultus das Volk Israel von dem götzendienerischen Banne losmachen. Andererseits ist nach dieser Auffassung in dem Zusammenhang der Opfer mit dem Heidentum und der Gefahr ihres Mißverständnisses die ungünstige Beurteilung begründet, welche die Propheten ihnen angedeihen lassen. Wenn auch NACHMANIDES diese Ansicht mit heftigen Worten zurückweist,[22] so ist doch nicht zu verkennen, daß sie den geschichtlichen Verhältnissen entspricht, denn das Opferwesen war im Altertum die überall geltende Kultusform, an welche umbildend und einschränkend anzuknüpfen, eine Forderung erzieherischer Einsicht war. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die einschlägigen Bestimmungen des Leviticus nicht als etwas Neues, sondern als Anordnungen einer althergebrachten monotheistisch umgeprägten Kultusform, in deren Einzelheiten die Hagada manche feine Beziehungen nachweist, worauf wir jedoch hier nicht näher eingehen können. Wohl aber muß hier auf die Lebenskraft und Energie hingewiesen werden, welche die jüdische Religion dadurch bekundete, daß sie sich nach der Zerstörung des Zentralheiligtums und dem Aufhören des Opferwesens mit diesen Tatsachen ohne Erschütterung abfand und auch ohne dieses alte und ge-

heiligte Substrat ihrer öffentlichen Betätigung sich zu behelfen wußte, während im Christentum durch das Dogma von dem Opfertode Jesu das Opferwesen der geistigen und oft auch sinnlichen Vorstellung noch immer gegenwärtig erhalten wird. Gleich den Opfern war auch die Beschneidung im Altertum verbreitet und gleich jenen ist auch sie in den Dienst des Monotheismus gestellt worden. Herodot, Philo und Josephus berichten von ihrem Vorkommen bei mehreren Völkern, besonders bei den Ägyptern, wie auch die äthiopischen Christen und Mohammedaner daran festhalten, aber sie muß sich durch ihre Ausführung und gewissenhafte Beobachtung bei den Juden wesentlich von der bei den übrigen Völkern üblichen unterschieden haben, sonst hätte Tacitus, dem ja die Verbreitung der Beschneidung ohne Zweifel bekannt war, nicht sagen können, daß die Juden die Beschneidung ausüben, „damit sie durch die Unterscheidung erkannt werden“.[23] Jedenfalls bleibt die Auffassung das Maßgebende. Gegen die Beschneidung opponieren die Propheten nicht, wie gegen die Opfer, im Gegenteil das Nichtbeschnittensein ist bei ihnen ein Merkmal des Heidentums. Als ein Zeichen der Abstammung von Abraham und der Zugehörigkeit zu den Bekennern des Monotheismus erklärt und begründet die Beschneidung Maimonides.[24] Sie hat sich aus diesem Grunde und durch die Weihe des Alters geheiligt, fast unangetastet erhalten. Als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Verein von Juden in Frankfurt a./M. die Beschneidung abschaffen wollte, schrieb Zunz: „Die hohe Bedeutung, welche das Gebot der Beschneidung im Judentum von jeher gehabt, ist durch die heilige Schrift, die Tradition und die Geschichte bestätigt; seine Heiligkeit ist so alt wie Israels Stamm, vier Jahrtausende.“[25] Er sagt weiter: „Eine mit der Verleugnung des Talmud und des Messias, d. i. mit dem Aufgeben von Vergangenheit und Zukunft verbundene Abschaffung der Beschneidung schneidet das Leben des Judentums mitten entzwei; ein Selbstmord ist keine Reform.“[26] So starke Akzente fand ein Mann für die Beschneidung, der einer der gelehrtesten Kenner des Judentums aller Zeiten, und nichts weniger als ein Orthodox war. Es bedarf auch keiner Exaltation, um die verächtliche Art, mit der Paulsen in seinem

„System der Ethik“ von der Beschneidung als von einer „Verstümmelung des Leibes“ redet, zurückzuweisen. Wir haben dies bereits gegen Ende des dritten Kapitels erwähnt, kommen aber hier noch einmal darauf zurück, weil wir hier die Beschneidung eingehender besprechen und weil wir im Zusammenhange damit einer ihr scheinbar fernliegenden Institution unsere Aufmerksamkeit widmen wollen, — dem Duell. Was kommt bei dem Duell heraus? Wenn es blutig verläuft, im glücklichsten Falle eine „Verstümmelung des Leibes“. Und um was handelt es sich dabei? Um die Ehre! Aber welche geringfügigen Vorkommnisse sind es häufig, die den Waffengang herbeiführen, dennoch nennt man ihn einen Ehrenhandel, und die davongetragene „Verstümmelung“ ehrt ihren Träger und macht ihn stolz. Wenn sie jedoch durch die Beschneidung bewirkt wird, da sollte sie nicht aus dem Motive der Ehre, die einem viertausendjährigen Zeichen der reinsten Gotteserkenntnis schon von selbst anhaftet, zu rechtfertigen sein? Es fällt uns selbstverständlich nicht ein, die Beschneidung auf das Niveau des Duells herabzusetzen, wir haben nur darauf reflektiert, weil Paulsen, der für die Bedeutung der Beschneidung offenbar nicht das geringste Verständnis hat, ein um so tieferes für das von ihm so weitläufig und mit dem heiligsten Ernste behandelte Duell bekundet. Wir können aber die Besprechung der Beschneidung nicht schließen, ohne die belehrenden Bemerkungen Zunz’ anzuführen: „Es ist aber die Beschneidung, wie der Sabbat, eine Institution, keine bloße Zeremonie; nicht das Beschneiden, welches man Zeremonie nennen mag, sondern das vom achten Tage an Beschnittensein ist der Kern des Gebotes. Alle anderen Zeremonialhandlungen kehren im Leben vielfach wieder, und eine einzelne Unterlassung, eine Übertretung entscheidet nicht; sie ertragen ein Mehr oder Minder, ein Nachholen, und lassen eine die Mangelhaftigkeit der Handlung ergänzende Energie der Gesinnung zu. Alles das ist unstatthaft bei der Beschneidung, die von dem Augenblick an, wo sie widergesetzlich unterbleibt, eine fortwährende Übertretung bildet. Als Zeichen der Einheit und ewigen Dauer Israels, ein sichtbarer Akt der Übertragung und Vererbung des göttlichen Gesetzes, — entscheidet die Unterlassung derselben für

das kommende Geschlecht: der aus Prinzip unbeschnitten gebliebene Sohn wird schwerlich aus Prinzip im Judentum bleiben.“[27] Wir brauchen diesen Worten nichts hinzuzufügen, um darzutun, daß auch in der Institution der Beschneidung, die übrigens auch einen anerkannt hygienischen Wert hat, das erzieherische Moment das Wesentliche sei.

Dieses tritt am deutlichsten hervor in den Speise- und Reinigkeitsgesetzen. Die ersteren untersagen den Genuß gewisser Tiere überhaupt, wie auch bestimmter Bestandteile der erlaubten, z. B. des Blutes, endlich — nach der traditionellen Erklärung — die Vermischung von Fleisch und Milch. Die letzteren führen das Tauchbad in die Religion ein. Von diesem stammt die Taufe, die also eine christliche Übertragung des Reinigungsbades ist. Daß die für jede Art des Sinnengenusses eine gewisse Diät anordnenden Vorschriften ebenfalls Bezug nehmen auf die Gewohnheiten der damaligen Völker, und daß derartige Enthaltsamkeitsregeln zu allen Zeiten bestanden haben, ist bekannt, tut aber der Bedeutung der einschlägigen Bestimmungen der Tora keinen Eintrag. Die Ägypter enthielten sich der Fleischkost gänzlich, ebenso die Inder, auch die Pythagoräer und Neuplatoniker beschränkten sich auf vegetabilische Nahrung gleich den heutigen Vegetarianern. Insofern dieser Enthaltsamkeit die Tierverehrung zugrunde lag, wie bei den Ägyptern, drückte die Gestattung der animalischen Kost in der Tora einen Protest gegen diese Anschauung aus, was schon Maimonides hervorhebt, der übrigens auch bemerkt, daß das von der Tora erlaubte Fleisch das beste sei, „wie jeder Arzt wisse“.[28] Es ist eine falsche Anschauung, wenn Stade bemerkt: „Die Unterscheidung von Rein und Unrein, die Speiseverbote und die religiösen Reinigungen und Weihen, die wir in Israel treffen, sind sonach ein Stück alten, nicht überwundenen Heidentums.“ Diese Auffassung wird auch nicht durch den Vergleich mit den Tabuverboten der Polynesier rechtskräftig, noch durch die Betrachtung: „Der Grund für die Unreinheit von Personen, Dingen und Zuständen liegt nicht in ihnen selber, sondern darin, daß ihnen der religiöse Glaube geheimnisvolle Beziehungen zu höheren Mächten zuschreibt.“[29] So richtig diese Anschauung im all-

gemeinen ist, so hat es doch gewiß keinen Sinn, das alte Israel mit den Polynesiern in einen Topf zu werfen und allgemeine Anschauungen auf dasselbe zu übertragen. Steht es doch zu diesen nach allen Richtungen im stärksten Gegensatz und wird derselbe in einem fort auf das nachdrücklichste eingeschärft. War der Götzendienst durch den Monotheismus überwunden und negiert, warum sollen die Speiseverbote, die zu beseitigen gewiß leichter war als einzuführen, eine so zähe Lebenskraft als ein Stück unüberwundenen Heidentums bewiesen haben? Es hat keinen Sinn, Israel einmal in seiner schroffen Isolation zu zeigen, und dann wieder es in die allgemeine Uniform zu stecken. Die Speiseverbote sind durch die Art ihrer Anordnung und ihre Beziehung auf den einig-einzigen Gott vielmehr eine Negation des heidnischen Dämonenglaubens, verfolgen aber dabei ihre positiven erzieherischen Zwecke. Wir haben hier nur eine allgemeine Übersicht der diätetischen Bestimmungen der Tora gegeben, ohne auf Einzelheiten einzugehen, sie genügt aber, die erzieherische Absicht, die damit verbunden war, nach folgenden Richtungen hin ins Licht zu stellen.

1. Die erst in unseren Tagen ausgebildete Wissenschaft der Hygiene hat in dem Komplex der auf die Lebenshaltung bezüglichen Vorschriften der Tora vielleicht ihre älteste Vorgängerin. Descartes sagt: „Wenn die menschliche Gattung vervollkommnet werden kann, so muß man die Mittel dafür in der Heilkunde suchen.“ An dieses von einem modernen Hygieniker angeführte Wort knüpft derselbe die Bemerkung: „Dazu muß aber der Arzt Hygieniker sein oder werden, und aus der hygienischen Rüstkammer der Medizin müssen die Waffen genommen werden, um diesen Kampf gegen die Entartung und für den Fortschritt der Menschheit mit Erfolg zu führen.“[30] Es kann natürlich hier nicht davon die Rede sein, die diätetischen Bestimmungen der Tora wissenschaftlich als hygienisch zu begründen, aber andererseits wird doch gerade unser naturwissenschaftlich gerichtetes Zeitalter zu der Annahme geneigt sein, daß jene Bestimmungen hygienisch gewirkt und daß ihre Beobachtung das meiste zur Erhaltung des Volkes Israel beigetragen habe. Rudolf Virchow hat in einem Vor-

trage über „Akklimatisation“ in der 58. Versammlung der Naturforscher und Ärzte in Straßburg folgenden Ausspruch getan: „Einzig und allein gedeihen von den Weißen in den subtropischen Gebieten wie überall (über die eigentlichen Tropen fehlt die Erfahrung) die Juden. Sie sind befähigt, sich dort anzusiedeln und jahrhundertelang hindurch sich zu erhalten. Die Tatsache steht fest, daß alles was deutscher Abstammung ist, im höchsten Grade gefährdet ist, dann kommen die Nordfranzosen, dann die Provenzalen, dann die Spanier, dann die Portugiesen und Malteser und endlich die Juden. Dies ist die Reihenfolge. Eine Hauptsache ist die, inwieweit die sonderbare Immunität, welche die Juden unter den verschiedensten Umständen bei der neuesten Kolonisation gezeigt haben, basiert auf der Besonderheit ihres Lebens, auf der strengeren, hygienischen Haltung des Hauses, auf der größeren Sorgfalt der Speisegesetze, auf dem mehr häuslichen Leben und dergleichen. Ich behaupte nicht, daß die Rasse an sich diese große Immunität vollständig erklärt, obwohl es auch möglich wäre, daß das der Fall ist.“ Nun mache man von diesen neuesten Beobachtungen die Applikation auf frühere Zeiten und die verschiedenen Siedelungen der Juden, in denen sie sich unter den schwierigsten Verhältnissen behaupteten! Sollte da nicht erst recht die Lebenshaltung ausschlaggebend gewesen sein? Die Tora nimmt hinsichtlich der Ernährung einen mittleren Standpunkt ein, sie hat die animalische Kost nicht schlechthin untersagt, sondern nur eingeschränkt, dadurch ergab sich von selbst als Norm die gemischte Kost, und diese gilt ja heute allgemein als dem Menschen am meisten zuträglich. Das Verbot, Aas und gefallenes Vieh zu genießen und auch nur zu berühren, sowie die im Falle der Übertretung und für ähnliche Fälle der Verunreinigung vorgeschriebenen Waschungen sind schon durch sich selbst als hygienische Maßregeln erkennbar. In dieser Hinsicht mußten auch die für die Lebenshaltung der Frau vorgeschriebenen Bestimmungen, durch die zugleich der eheliche Verkehr innerhalb ziemlich enger Grenzen eingeschränkt war, ihre Wirkung tun. — Überblickt man die Gesamtheit dieser Bestimmungen, so tritt der von der christlichen Theologie mit Vorliebe in den Vordergrund geschobene Zweck der Ab-

sonderung in den Hintergrund oder doch beiseite. Höchstens erstreckt sich diese negative Absicht auf die Zurückhaltung des Volkes von den götzendienerischen Gelagen und den damit verbundenen sittlichen Ausschweifungen. In der Hauptsache aber verfolgt die Gesamtheit dieser Vorschriften einen positiven Zweck: die Erhaltung und Fortpflanzung gesunder, kräftiger Generationen, wie es deutlich genug in dem Worte der Bibel ausgedrückt ist: „Und er sprach: wenn du hörst auf die Stimme des Ewigen deines Gottes, was recht in seinen Augen ist, tust, seinen Geboten Gehör schenkst und alle seine Satzungen beobachtest, so werde ich alle Krankheit, die ich Ägypten zukommen ließ, dir nicht zukommen lassen, denn ich der Ewige bin dein Arzt."[31] Bedenkt man, daß im hohen Altertum der Arzt, wie heute noch der Medizinmann der Wilden, ein Zauberer war, so kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, daß in der Bibel diese Rolle dem einig-einzigen, unsichtbaren Gott zugewiesen wird, der alle Zauberei unterdrückt haben will, und es geht schon aus der Übertragung der ärztlichen Tätigkeit auf Gott hervor, daß der ganze Komplex der Lebensnormen eine von allem Zauberwesen freie ärztliche Prophylaxis bedeutet. In diesem Betrachte ist auch die Einschränkung des Genusses berauschender Getränke beachtenswert. Der diensthabende Priester sollte sich ihrer enthalten,[32] ebenso der Nasir.[33] Die Tora nimmt auch hier eine vermittelnde Stellung ein: sie untersagt den Genuß berauschender Getränke nicht gänzlich, aber die Erzählung von dem Rausche Noahs und Loths soll offenbar ein abschreckendes Beispiel darbieten, und auch sonst enthält die Bibel manche Stellen, die zeigen, wie verpönt die Trunkenheit war. Andererseits werden die Rechabiter, die sich des Weins enthielten, von dem Propheten Jirmeja (Kap. 35) den Israeliten als Muster treuer Anhänglichkeit an der väterlichen Sitte vorgeführt. Man weiß heute, welche Verwüstungen der Genuß des Alkohols in dem Trinker nicht bloß, sondern auch in dessen Nachkommenschaft anrichtet, und die Hygieniker sind in zwei Lager gespalten, die einen schreiben Mäßigkeit, die anderen gänzliche Abstinenz vor. Wenn diese strenge Enthaltsamkeit heute von Vertretern der ärztlichen Wissenschaft auch nur einem Genuß-

mittel — dem Alkohol — gegenüber empfohlen wird, oder wenn die Vegetarianer die gleiche strenge Enthaltsamkeit gegenüber der gesamten Fleischkost beobachten, oder wenn endlich die katholische Kirche von ihren Bekennern für ganze Wochen die Einhaltung der Fastendiät fordert, so hat es an sich gewiß nichts Verwunderliches, daß auch die Tora hinsichtlich gewisser Nahrungsmittel strenge Enthaltsamkeit vorschreibt. Vom Fasten will sie übrigens, wie sie überhaupt hinsichtlich des Genusses alle Extreme vermeidet, nicht viel wissen. „Einmal im Jahre“ sollte nach Vorschrift des Leviticus gefastet werden.[34] Daß nun diese diätetischen Vorschriften unter die Weihe der Religion gestellt wurden, mußte ihrer Beobachtung Vorschub leisten, insofern man damit dem göttlichen Erziehungsplan sich unterordnete. Es ist doch nur ein bestechendes Schlagwort, das Jesus zugeschrieben wird, wenn er sagt: „Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht.“[35] Vom Alkohol läßt sich das nach der heutigen Anschauung der hygienischen Wissenschaft nicht behaupten, und in religiöser Hinsicht verschlägt es nichts, daß auch anderen Genußmitteln eine schädliche Wirkung zugeschrieben wurde. Jesus war es wohl auch nur um die Betonung des Nachsatzes zu tun: „Sondern was zum Munde ausgehet, das verunreinigt den Menschen.“ Zur Verhütung dieser sittlichen Verunreinigung sollte eben die Verhütung der körperlichen anleiten.[35a] Diese, so wichtig sie an sich selbst ist, ging doch zugleich Hand in Hand mit einer Diätetik der Seele, und es entspricht nicht der Absicht dieser Vorschriften, wenn Zunz sagt: „Mit der Aussicht auf den endlichen Sieg des Rechts und der Freiheit dürfen wir den Gebrauch der Nahrungsmittel dem Ausspruch der Wissenschaft und dem Gebot des Gemeinwohls anheimstellen.“[36]

2. Daß diese Diätetik der Seele, die Selbstbefreiung, die Unterjochung der Leidenschaft und Unterdrückung roher Naturanlagen der höhere Zweck der die Lebenshaltung ordnenden Vorschriften der Tora sei, erklärt Rab durch den Ausspruch: „Das Psalmwort ‚Die Rede Gottes ist geläutert‘[37] will sagen, daß die Gebote nur gegeben wurden, um dadurch die Menschen zu läutern.“[38] Aber manche von diesen Geboten deuten schon

durch sich selbst diesen Zweck an. So sollte durch das nach der Tradition in der Tora enthaltene Verbot, das Glied eines lebenden Tieres zu genießen,[39] sowie durch das deutlich darin ausgesprochene Verbot, die Mutter und ihr Junges an einem Tage, dieses also vor den Augen der Mutter zu schlachten,[40] die Ausbildung der Grausamkeit verhütet werden. Diesen Zweck verfolgt augenscheinlich auch die Vorschrift, die Vogelmutter von dem Neste wegzuschicken, bevor man sich der Jungen bemächtigt.[41] Nach dem Wortlaute des Verbotes, das Junge in der Milch seiner Mutter zu kochen,[42] liegt demselben ebenfalls die Unterdrückung der Grausamkeit zugrunde.[43] Wenn diese und ähnliche Vorschriften allgemein und ausdrücklich damit begründet werden, daß das Volk „heilig" sein soll,[44] so entspricht der Gebrauch dieses Wortes dem angestrebten Zweck durchaus, denn dieses Prädikat paßt auf eine Sinnes- und Lebensart, aus der alles Rohe und Gemeine ausgeschieden ist, und die Auffassung christlicher Theologen, welche diese Vorschriften zu verkleinern sucht, verdient nicht erst eine ausführliche Zurückweisung. Obgleich nun dieses hohe Ideal, wenn überhaupt, nur in seltenen Fällen erreicht werden konnte, so muß doch das jüdische Volk schon im Altertum jene Eigenschaften besessen haben, die seine Vitalität und Ausdauer, seine Elastizität und Rejuvenescenz erklären, und es ist ein Beweis der Kontinuität mit den Altvorderen, wenn auch die Juden des Mittelalters die gleichen Vorzüge aufweisen. Diese waren aber mehr geistige als leibliche. Mäßigkeit, Nüchternheit, Keuschheit, Barmherzigkeit, Familiensinn sind den Juden immer zuerkannt worden, diese Tugenden wogen selbst die Mängel der körperlichen Konstitution auf, welche die unausbleiblichen Folgen des jahrhundertelangen Druckes und Elends waren. Wodurch sollten sich aber diese Tugenden vererbt haben, wenn nicht durch die Selbstzucht, die den Juden infolge ihrer strengen Lebenshaltung zur zweiten Natur geworden war?

3. Aber noch in einer anderen Richtung übte die Gesamtheit der Lebensnormen eine höchst bemerkenswerte Wirkung aus. Wellhausen sagt, wie schon bemerkt wurde, mit Bezug auf den „gesetzlichen Kultus", der jene Lebensnormen in sich

begreift: „Aus ursprünglich heidnischem Material wurde ein Panzer des Monotheismus geschmiedet.“[45] Das Bild ist treffend. Man muß sich zur Erklärung desselben vergegenwärtigen, daß das Sinnlichkeitsbedürfnis des Menschen sich nirgends, und vielleicht am wenigsten, wie die Erfahrung lehrt, auf dem Gebiete der Religion unterdrücken läßt. Der Mensch will seine Sinnlichkeit auch an seinem Gott auslassen. Wie ist dieser Verirrung in einer Religion, deren oberster Grundsatz die reine Geistigkeit und Unsichtbarkeit Gottes ist — „denn ihr habet keine Gestalt gesehen“[46] — vorzubeugen? Der „gesetzliche Kultus“ erteilt die Antwort auf diese Frage. Durch die mancherlei frommen Handlungen, zu denen er Gelegenheit gibt, kann sich das Sinnlichkeitsbedürfnis in einer für den Gottesbegriff unschädlichen Weise entladen. Wellhausen sagt: „Es herrschte ein wahrer Götzendienst des Gesetzes.“[47] Das ist ein starker Ausdruck, aber wir lassen ihn gelten, wie man es auch gelten läßt, wenn von einem gesagt wird, daß er seine Frau anbetet oder vergöttert, weil er sich in Aufmerksamkeiten gegen sie nicht genug tun kann. So wie dies Verhalten Götzendienst ist, so ist es auch jener „wahre Götzendienst des Gesetzes“. Aber er war doch „ein Panzer des Monotheismus“. Er hat vom Judentum abgehalten die Vermenschlichung Gottes, die Trinität, den Sohn Gottes, die Mutter Gottes, die Bilderanbetung, die Heiligenverehrung, kurz den ganzen Apparat, den das Sinnlichkeitsbedürfnis, nachdem ihm die Befriedigung im „Gesetze“ genommen war, zu diesem Zwecke im Christentum geschaffen hat. Von dem französischen König Heinrich IV. stammt das Wort: „Paris vaut bien une messe.“ So kann man sich auch den „Götzendienst des Gesetzes“ um seines Erfolges, des reinen und unverfälschten Monotheismus willen schon gefallen lassen. Wundt sagt: „Ein in seiner gesamten Kultur christlicher Staat, der zugleich den verschiedensten Formen christlicher Glaubensbekenntnisse in sich Raum gibt, kann also nur ein undogmatisches, den christlichen Konfessionen gemeinsames Christentum zur Basis des religiösen Teils seiner öffentlichen Erziehung machen.“[48] Ein „undogmatisches Christentum“ — das heißt doch wohl ein Christentum ohne Menschwerdung Gottes, ohne Mutter Gottes, ohne Trinität, ohne Gottes Sohn und dessen

stellvertretenden Tod und Auferstehung — was ist daran, den Namen eingeschlossen, noch christlich, und nicht vielmehr als der jüdische Monotheismus und die, von Wundt u. a. freilich nicht gekannte, und darum verkannte jüdische Sittenlehre rechtmäßig zu bezeichnen? Diesem höchsten Gut diente das „Gesetz“ als „Panzer“, dieser Festung gereichten die Normen der Lebenshaltung zur Schutzwehr, an deren Ausbau die Schriftgelehrten ihren unverdrossenen Eifer wendeten. Man kann vielleicht sagen, daß sie hierin zuviel getan, daß sie zu emsig Wall um Wall um diese Festung gezogen haben, aber man wird sie begreifen, ja ihre Voraussicht bewundern, wenn man sieht, wie schwer es gewesen ist, den reinen und unverfälschten Monotheismus für die Welt auch nur innerhalb einer kleinen Gemeinschaft zu retten. Darin besteht die Bedeutung jener Lebensnormen auch noch jetzt. Wie der einzelne Mensch innerhalb einer vorwärtsstürmenden oder zurückstauenden Volksmenge gewaltsam mit fortgerissen wird, so geht es auch mit den Ideen und Überzeugungen einer kleinen Gesamtheit, und erst recht mit denen der einzelnen in ihr. Herrschende Anschauungen, welcher Art immer, üben, abgesehen von den damit verbundenen Vorteilen, eine mächtige Anziehungskraft aus, der auch der Stärkste und Mutigste nicht leicht widersteht. „Halb zog es ihn, halb sank er hin.“ Wer hätte dies mehr erfahren als das Judentum? Aber der Abfall von ihm beginnt nicht mit der Verleugnung des jüdischen Monotheismus und der jüdischen Sittenlehre, sondern mit der Preisgebung jener Schanzen, die deren Schutzwehr bilden. Hat man diese verlassen, dann sorgt schon die Selbsttäuschung, die mit den Jahren sich als Überzeugung einschmeichelt, dafür, daß man sich mit dem übrigen abfindet. Umgekehrt leistet für die Festhaltung und Reinerhaltung der Grundwahrheiten des Judentums die Gesamtheit jener Lebensnormen die Wirkung der schon obenerwähnten Katharsis, sie ist gleichsam der Abzugskanal für das durch die herrschenden Anschauungen vielleicht noch vermehrte Sinnlichkeitsbedürfnis. So erklärt sich die „besondere Aufgeklärtheit“, die das Judentum, trotz Paulsen, dessen bezügliche Bemerkung wir oben mitgeteilt haben,[49] immer besessen hat und besitzt. Die jüdischen Re-

ligionsphilosophen hatten sich eben nicht mit der Spekulation über Unbegreiflichkeiten und Mysterien abzuquälen, die Grundwahrheiten der Religion, mit denen sie es zu tun hatten, waren die Probleme aller philosophischen Systeme, und wenn man sieht, wie die Größen der Scholastik sich bemühen, die Trinität durch die brennende Kerze (Wachs, Docht, Flamme), die unbefleckte Empfängnis durch den die Fensterscheibe, ohne sie zu verletzen, durchdringenden Sonnenstrahl zu veranschaulichen und anderes dergleichen, dann begreift man die Wohltat einer Frömmigkeit, die Maimonides bestimmte, die Kodifikation aller Gebote der schriftlichen und mündlichen Lehre durchzuführen, die aber seiner Spekulation nicht die Flügel gestutzt und ihn nicht gehindert hat, in seinem philosophischen Hauptwerk die Prinzipien der Religion einer freimütigen Untersuchung zu unterwerfen. Man begreift auch, wie im Anfange des 18. Jahrhunderts der in Leben und Lehre streng auf dem Standpunkte des Talmud stehende berühmte Rabbiner Zewi Aschkenasi (Chacham Zewi) den Londoner Rabbiner David Nieto, der in einer stark an den Spinozismus anklingenden Ausdrucksweise Gott und die allgemeine Natur (natura naturante = natura naturans) für ein und dasselbe erklärt hatte, und deshalb verfolgt wurde, in Schutz nehmen konnte.[50] Überhaupt lehrt die Geschichte des Judentums durch zahlreiche Beispiele, daß die Befriedigung, die das religiöse Bedürfnis in den mancherlei Übungen und Enthaltungen fand, Hand in Hand mit dem die Denktätigkeit anspannenden Talmudstudium, den Geist freigab und befähigte für eine aufgeklärte Erfassung der höchsten Dinge, so daß gerade nach der Seite der Erkenntnis hin das „Gesetz“ oder jener Komplex der die Lebenshaltung bestimmenden Vorschriften eine seiner bedeutsamsten indirekten Wirkungen ausübte. Es stellt sich also, wie wir in den besprochenen drei Punkten gezeigt haben, dieser integrierende Teil der jüdischen Religion, wenn man unvoreingenommen die Quellen und die Geschichte, und nicht zuletzt die Überlieferung befragt, ganz anders dar, als er in der Beleuchtung der christlichen Theologie erscheint. Er gibt eine pädagogische Direktive für die körperliche Hygiene, für die Diätetik der Seele und für

die Freimachung des Geistes. Wir werden nunmehr untersuchen, wie sich dieser integrierende Teil des Judentums und dieses überhaupt zu den Ansprüchen verhält, die man an das Gewissen, die Gesinnung und die Handlungsweise zu stellen hat, wollen jedoch dieses Kapitel nicht schließen, ohne das bemerkenswerte Urteil eines neueren christlichen Theologen, Travers Herford, über den hier behandelten Gegenstand, das biblisch-rabbinische „Gesetz", wiederzugeben. Seine Worte lauten: „Was gewöhnlich ‚leerer Formalismus' oder ‚ernsthaft behandelter Tand' genannt wird, verdient einen besseren Namen, denn es ist — irrtümlich oder nicht — eine ehrenwerte Bemühung, das Prinzip des Gottesdienstes auf die geringsten Einzelheiten und Handlungen des Lebens anzuwenden. . . . Die großen Rabbinen, deren Werk im Talmud aufbewahrt ist, waren keine Heuchler, noch bloße Formalisten, sondern Männer, welche die religiöse Absicht dessen, was in der Form gesetzlicher Vorschrift ausgedrückt war und triviale Regulierung zu sein schien, voll zur Geltung brachten. . . . Paulus sprach ohne Zweifel aus der Tiefe seiner eigenen Überzeugung, aber er repräsentiert nicht den Geist der großen Führer des Rabbinismus. Und das System von Gedanken und Handlungen, das diesen Namen führt, wird unbillig beurteilt, wenn es auf das Zeugnis seiner entschiedensten Feinde hin verdammt wird."[51] Bacher bemerkt hierzu: „Solche Worte sind selten von Christen über den Rabbinismus gesagt worden."[52] Wenn der Leser aus dem folgenden Kapitel sich überzeugt haben wird, wie mangelhaft z. B. Wellhausen, dem die meisten christlichen Theologen folgen, seine Verurteilung des Rabbinismus, die an demselben nicht ein gutes Haar läßt, fundamentiert, dann wird er uns zustimmen, wenn wir von dem erwähnten englischen christlichen Theologen behaupten: er ist ein weißer Rabe.

Sechstes Kapitel.

Die jüdische Religion und ihr Ausdruck in Gesinnung und Handlung.

Ein Schlagwort macht viele. Die paulinische Stigmatisierung der jüdischen Religion als „Gesetz" hat diese in eine Beleuchtung gerückt, die im Laufe der Zeit der Erkenntnis ihres Wesens immer hinderlicher, der Verkennung um so förderlicher gewesen ist. Wie derartige Verkennungen überall, unterstützt von dem Eindruck eines ausgegebenen Schlagwortes, zu hartnäckigen Vorurteilen führen, so hat auch die jüdische Religion dieses Geschick der Entstehung und Verbreitung menschlicher Irrtümer an sich erfahren. Selbst ein solcher Kenner und überzeugter Bekenner des Judentums wie Moses Mendelssohn hat sich der Macht des Schlagwortes nicht entziehen können. In der bekannten Schrift „Jerusalem" hat er nicht undeutlich das Judentum im Unterschiede von einer „geoffenbarten Religion" eine „geoffenbarte Gesetzgebung" genannt,[1] und ausgeführt: „Staat und Religion war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern eins, nicht verbunden, sondern ebendasselbe."[2] Er lehnt zwar entschieden alle „Kunstnamen" (Hierokratie, kirchliche Regierung, Priesterstaat, Theokratie) für das Judentum ab, und bemerkt treffend: „Wir wollen immer nur klassifizieren, in Fächer abteilen. Wenn wir nur wissen, in welches Fach ein Ding einzutragen sei, so sind wir zufrieden, so unvollständig der Begriff auch übrigens sein mag, den wir davon haben. Warum suchet ihr ein Geschlechtswort für ein einzelnes Ding, das kein Geschlecht hat, das mit nichts schichtet, mit nichts unter eine Rubrik zu bringen ist? Diese Verfassung ist ein einziges Mal dagewesen; nennet sie die mosaische Verfassung, bei ihrem Einzelnamen."[3] Dennoch hat Mendelssohn selbst durch die Bezeichnung des Judentums als „Gesetzgebung" oder „Verfassung" dasselbe „klassifiziert", und zwar in der Art, wenn

auch nicht in dem Sinne der christlichen Auffassung. Man darf sich hiernach nicht darüber wundern, daß KANT unter Anwendung eben dieser Bezeichnungen eine Darstellung vom Judentum gibt, die an Unrichtigkeit nicht mehr übertroffen werden kann. Sie macht auf den mit dem Judentum einigermaßen Vertrauten den Eindruck, den — wenn der Vergleich mit der Ehrfurcht vor dem großen Denker sich verträgt — Wippchens Kriegsberichte hervorrufen. Man ersieht aus ihnen: er ist gar nicht dabei gewesen. So auch KANT.[4] Nach ihm ist das Judentum „eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamme gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten". Daß sich die Sache gerade umgekehrt verhält, indem nämlich die Koinzidenz von Volk oder „gemeinem Wesen" und Religionsgenossenschaft nur das Transitorische und Nebensächliche, während in der Hauptsache das Volk nur Religionsgenossenschaft war und diese deshalb das Volk überdauert hat, wurde bereits oben (S. 88) nachgewiesen. Doch hören wir KANT weiter. „Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat, mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch tut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung." „Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, daß dieses Volk sich einen einzigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte." „Denn ein Gott, der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte, moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nötig haben." Es genügt, bestimmte Stellen in diesen Sätzen hervorzuheben, was hier geschehen ist, um den Vergleich zu rechtfertigen, den wir dieser Beurteilung des Judentums haben angedeihen lassen. Über den von den Evangelien selbst betonten Zusammenhang des Christentums mit dem von KANT so niedrig eingeschätzten Judentum läßt er sich dahin aus, daß jenes „eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Prinzip

gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte". „Die Mühe, welche sich die Lehrer des ersteren geben oder gleich zu Anfang gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen", hatte nur den Zweck, „eine reine moralische Religion statt eines Kultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduzieren — dies Wort erscheint schon bei Kant in Sperrschrift —, ohne doch wider seine Vorurteile gerade zu verstoßen". Die Schwierigkeit dieser Auffassung des evangelischen Standpunktes veranlaßt Kant, dieselbe noch einmal in einem einzigen, atembeklemmenden Satze zusammenfassend zu präzisieren. „Aus dem Judentum also — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, bloß auf eine politische Verfassung (die auch schon sehr zerrüttet war) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählich darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judentum, in einem Zustande, wo diesem fast unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermutlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Priester, durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrschaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah —, aus einem solchen Judentum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christentum." Wenn man nun sieht, wie Kant, der unmittelbar nach diesem Satze auf den „Lehrer des Evangeliums", und in einer Anmerkung auf „die als Anhang hinzugefügte geheimere, bloß vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt" zu sprechen kommt, an diesen Unbegreiflichkeiten „ihrer historischen Würdigung unbeschadet" mit den vorsichtigsten, jedoch des Humors nicht entbehrenden Ausdrücken vorbeizusteuern sucht, so muß man staunen, daß diesem großen Denker diesen Wesentlichkeiten des Christentums gegenüber nicht wenigstens die „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" viel ungezwungener unterzubringende Einfachheit des Judentums, mochte er sonst wie immer darüber denken, ein-

geleuchtet und Eindruck gemacht hat. So sehr war das von Paulus ausgegebene Schlagwort vom „Gesetz“ und von der „Last des Satzungsglaubens“ imstande, noch nach achtzehnhundert Jahren den Blick des Urhebers des philosophischen Kritizismus zu trüben, und ihn zu bestimmen, das eine Mal dem Christentum „eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang“, zuzuschreiben, und dann wieder den letzteren Vorgang auf eine höchst gezwungene und widerspruchsvolle Art zu erklären, indem das Judentum, das zuerst „eigentlich gar keine Religion“ ist, zuletzt mittels von allen Seiten herangezogener Hilfsquellen, bloß um den Übergang ins Christentum zu finden, zu einem „durch allmählich darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judentum“ gemacht wird.

Wenn nun auch seit Kant das Bild, das dieser vom Judentum entwirft, innerhalb der christlichen Theologie und der von ihr beeinflußten Geschichtschreibung durch neuere Auffassungen etwas anders gerückt erscheint — Kant spricht nur vom Judentum und weiß noch nichts von seiner Einteilung in prophetische Religion, Judaismus und Talmudjudentum —, so ist es doch nicht schöner geworden, ja der seitdem zugänglicher gemachte Farbentopf der rabbinischen Literatur muß dazu herhalten, dem Verhältnis des Judentums zum Gewissen, zur Gesinnung und natürlich auch zum Handeln einen so dunkeln Anstrich wie nur möglich zu verleihen. Alles dies unter dem Einfluß des paulinischen Schlagwortes. Bevor wir daran gehen, diese christliche Schilderung in ihren Umrissen wiederzugeben, müssen wir auch hier darauf aufmerksam machen, daß bei der Systematik des Christentums und der Kristallisation seiner Glaubensbegriffe eine von diesen Gesichtspunkten ausgehende Beurteilung des in diesen Schraubstock nicht einzuzwängenden Judentums notwendig fehlgehen muß. Diese, alle christlichen Darstellungen des Judentums beherrschende Auffassung zeigt nicht das mindeste Verständnis für das freie Spiel der Gedanken und Gefühle, das gerade im Judentum und seiner Literatur waltet, dieses jüdische „Gesetz“ hat vom Gesetz blutwenig an sich, es ist regellos und fluktuierend und findet sein Maß und Ziel nur im Herzen des

Bekenners. Dennoch wird von der christlichen Anschauung alles im Judentum in Formen gespannt, alles in ihm muß mit einem christlichen Begriff, wie MENDELSSOHN in der vorangeführten Stelle sagt, „schichten“, und wenn es nicht schichtet, wird es verurteilt — wie ist da eine rechte Erkenntnis des Judentums möglich? Dies vorausgeschickt, wollen wir nun vorerst wiederzugeben versuchen, wie das Verhältnis des Judentums zum Gewissen, zur Gesinnung und zum Handeln in der christlichen Darstellung aussieht.

Vom Gesetz aus wurde mit der zwingenden Logik des Systems der jüdischen Religion der Charakter einer Gesetzlichkeits- und Gerechtigkeitsreligion aufgenötigt. Ein freies Ermessen ist nunmehr dort, wo es eigentlich zu Hause ist, nicht mehr zu finden, Gewissen und Gesinnung fallen einfach unter den Tisch. Sehen wir, wie dies vor sich geht. Auf die seltsamste Weise. KUENEN, der immer sichtlich bemüht ist, der Wahrheit die Ehre zu geben, anerkennt bereits willig, daß „unter den Schriftgelehrten nicht nur Männer von sittlichem Ernst und Gewissen, sondern auch von Herzensfrömmigkeit und warmem Gefühl, Männer auch von Phantasie und Talent, mit einem Worte, Nachkommen der Propheten waren“.[5] Aber, sagt er, „so oft sie die Gesinnung als das Höchste oder selbst als das allein Nötige anpreisen, oder den Dienst um Lohn bekämpfen, oder sich in dem Gemüte ihrer Zuhörer einen Bundesgenossen zu sichern trachten, machen sie auf uns denselben Eindruck wie der gefangene Vogel, der an das Gitter seines Käfigs pickt. . . . Die Begeisterung, der Geist der Hingabe, die Initiative, die sie auf diese Weise offenbaren, wollen nicht stimmen zu den ängstlichen Sorgen um die Befolgung der 613 Gebote usw.“[6] KUENEN wendet zwar selbst dagegen ein: „Bei den Schriftgelehrten ging doch das eine mit dem anderen Hand in Hand: was soll, dieser Tatsache gegenüber, die behauptete Unmöglichkeit ihrer Vereinigung?“ Antwort: „Dies nur, daß die geistigen und gemütlichen Elemente der Schriftgelehrsamkeit wenig mehr sind als ein ohnmächtiger Protest gegen ihren eigentlichen Charakter. Gerade weil sie ihren Legalismus nicht preisgeben kann, ohne sich selbst aufzuheben, ist sie nicht imstande dem, was darüber

hinausgeht, zu seinem Rechte zu verhelfen.“[7] Es wird nun mit dem Aufgebot geschmeidiger Dialektik in den Pharisäismus ein „innerer Widerspruch“, ein „Mißverhältnis zwischen Gesinnungen und Empfindungen“ hineindemonstriert, daneben wird auch eine „glückliche Inkonsequenz“ konzediert, vermöge deren „dergleichen Disharmonien nicht jedem zum Bewußtsein kommen“. „Dennoch aber nagen sie an dem Geistesleben derer, bei denen sie sich zeigen. Früher oder später kommen sie zum Bewußtsein und — was dann? Wo ist in diesem Falle — auf dem einmal erwählten Weg — eine Aussöhnung zu finden?“[8] Wir haben einem so großen Auszug Raum gegeben, weil der Autor innerhalb seines Gesichtskreises sich redlich bemüht, über das innere Wesen des Pharisäismus sich zu orientieren, aber ist dieser Gesichtskreis, um sein eigenes Bild zu gebrauchen, nicht der „Käfig“, in dem er jenen gefangen glaubt, während er selbst darin gefangen ist? Dieser Käfig ist der paulinische „Legalismus“, oder die „Gesetzlichkeit“, durch deren blinde Fenster er bei dem Pharisäismus nur „ängstliche Sorge“, „Widersprüche“ und „an dem Geistesleben nagende Disharmonien“ wahrnimmt, während die gleichfalls beobachteten Eigenschaften des „sittlichen Ernstes und Gewissens, der Herzensfrömmigkeit und des warmen Gefühls“ wirkungslos nur so vorüberhuschen. Die „ängstliche Sorge um die Befolgung der 613 Gebote“ bleibt immer das Um und Auf der christlichen Auffassung des Judentums. Machen wir uns diese „Sorge“ einmal klar! Es ist die „Sorge“, nicht falsch zu schwören, nicht zu morden, zu ehebrechen, noch zu stehlen, nicht falsches Zeugnis abzulegen, nicht zu betrügen, noch zu übervorteilen, keine falschen Gewichte zu gebrauchen, nicht zu lügen, keinen zu kränken, noch zu beleidigen, dem Tauben nicht zu fluchen, dem Blinden keinen Anstoß vorzulegen, dem Ochsen beim Dreschen nicht das Maul zu verbinden, keine Götzen anzubeten, keine Unzucht zu treiben usw. usw. Wir fragen, können diese Verbote, die mit ihren Spezialisierungen schon einen großen Teil der 613 Gebote ausmachen, einem auch nur halbwegs ordentlichen Menschen Sorge bereiten? Und wenn ja, lastet diese Sorge nicht auf der Brust jedes Menschen,

auch wenn er kein Pharisäer ist? Andererseits sind in jener Anzahl von Vorschriften diejenigen inbegriffen, die dazu auffordern, Gott zu lieben und zu ehrfürchten, in seinen Wegen zu wandeln, seine Eigenschaften zum Muster zu nehmen, ferner diejenigen, die gebieten, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, sowie die auf die gute Behandlung der Fremden bezüglichen, welche letzteren Vorschriften allein auf 36, nach anderen auf 46 sich belaufen.[9] Diese und ähnliche Vorschriften wird wohl keiner gern vermissen. Weiter faßt jene Anzahl die Bestimmungen in sich, die sich auf das Opferwesen, die Priester, und auf gewisse Zustände beziehen, wie auf den Aussatz an Häusern, Geräten und Menschen u. dgl. Diese dürften allein an die 200 betragen! Was soll also das Gerede von der „ängstlichen Sorge um die Befolgung der 613 Gebote“? Hunderte davon erscheinen heute als selbstverständliche Rechts- und Sittlichkeitsvorschriften, andere Hunderte betreffen den Kultus, den König, den Krieg, Krankheitszustände u. dgl. Man kann nicht oft genug auf dieses Geflunker hinweisen, das die vorgebliche „Gesetzlichkeit“ schützen soll. Bleibt also nur der Komplex der auf den Sabbat, die Feiertage und die Lebenshaltung bezüglichen Vorschriften. Diese sollen nun eine „Last“ sein, die jedes Gefühl, jeden Aufschwung niederhalten. Hier wird eine allgemeine Redewendung zum Schlagwort gemacht, um das andere Schlagwort vom „Gesetz“ zu beweisen. Denn wie wir das Wort Dienst auf den Sklavendienst, aber auch auf den Gottesdienst anwenden, so sprach man im Spätjudentum vom Joch der Tora, dem Joch der Gebote, dem Joch des Himmelreiches, und auch Jesus ruft aus: „Nehmet auf euch mein Joch!“[10] Das war eben Sprachgebrauch. Aber abgesehen davon, wer hat den christlichen Forschern gesagt, daß die Übung jener Vorschriften den Pharisäern eine Last war, oder daß sie den frommen Juden eine solche ist? Wir haben schon oben ausführlich gezeigt, wie jene Vorschriften als Erziehungsmaßregeln betrachtet wurden und auch in diesem Sinne wirkten, wie sie das Gefühl belebten, den Aufschwung beförderten und gerade als gesinnungs- und herzensreinigende Potenzen von dem segensreichsten Erfolge waren. Wären die christlichen Theologen

nicht so überaus „gründlich“ und nur auf das geschriebene Wort, den überlieferten Buchstaben erpicht, so würden sie sich entschließen, einmal einen Blick in die überall zugängliche Sabbatstube eines armen, frommen Juden zu werfen, und sie würden sehen, wie das vom Alltagsdruck beklommene Herz unter der „Last“ der Sabbatvorschriften aufjauchzt und frischen Mut zu neuer Arbeit faßt. — Doch, wohin verirren wir uns? Das ist ja nicht wissenschaftlich, das steht ja in keiner alten Handschrift, sondern bloß im Buche des jüdischen Lebens.

Statt aus diesem Buche auch für die alte Zeit wenigstens dies zu lernen, daß gerade das Volk der eigentliche Träger der Religion und Überlieferung war, wie wir dies auch im zweiten Kapitel nachgewiesen haben, behauptet KUENEN gegen GEIGER — gewiß sehr ungleiche Streiter auf diesem Gebiete —, daß „der Pharisäismus die Praxis nicht der ganzen Nation, sondern einer Sekte war“,[11] ohne dafür auch nur eine Spur von Beweis beizubringen, was ja auch, wie Eingeweihtere zugestehen werden, unmöglich ist. Wir haben schon oben auf die stehende Phrase des Talmud hingewiesen: „Gehe hinaus und beobachte, wie der Brauch des Volkes ist.“ Also im Schoße des Volkes lebte und webte die Religion, und der Pharisäismus ist aus diesem Schoße als dessen Blüte und Frucht hervorgegangen. KUENEN muß deshalb, um die Gefolgschaft, die das Volk dem Pharisäismus leistete, zu erklären, zugeben, daß derselbe für den „gläubigen Juden“ etwas Fesselndes besaß. „Wenn die Schriftgelehrten sich in ihrer Predigt auf sein Gemüt beriefen und in seinem religiösen Sehnen einen Anknüpfungspunkt suchten, was taten sie damit anders, als die frommen Männer der Vorzeit getan hatten? War es nicht der Geist der Propheten und Psalmisten, der in ihnen wirkte und aus ihrem Munde ihm entgegentönte?“[12] Richtig. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die pharisäische Predigt, die uns ja zum großen Teil noch im Talmud und Midrasch enthalten ist, die Menge ergriff, daß diese Predigt so beschaffen war, „wie die Propheten die Gott wohlgefällige Seelenstimmung gezeichnet, welche Gesinnungen sie gefordert, daß sie die rein menschlichen Tugenden als Offenbarung der echten Frömmigkeit empfohlen hatten“. Aber

warum muß dies „mit völliger Übergehung des Rituals“[13] geschehen sein? „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Auffassung“ — nämlich die grundsätzliche „Übergehung des Rituals“ — „auch unter der Herrschaft des Judaismus ihre Anhänger hatte.“ Kuenen beruft sich für diese seltsame Behauptung einer grundsätzlichen Übergehung des Rituals auf eine Stelle in Josephus, wo dieser von Moses sagt: „Er machte die Frömmigkeit nicht zu einem Teil der Tugend, sondern setzte die Tugenden zu Teilen der Frömmigkeit, so die Gerechtigkeit, die Beharrlichkeit, die Mäßigkeit, die völlige gegenseitige Eintracht der Bürger. Denn alle Handlungen und Taten und alle Worte hängen bei uns ab von der frommen Gesinnung gegen Gott, denn nichts von dem allen hat er (Moses) unbeachtet oder ungeregelt gelassen.“[14] Wo steht hier etwas von „völliger Übergehung des Rituals“? Umgekehrt ist gesagt, daß die von Moses geforderte Frömmigkeit, die Ausübung der Gebote, nicht Selbstzweck war, sondern auf die Ausbildung und Befestigung jener Tugenden hinarbeiten sollte, und daß es die Gesinnung war, die erst den religiösen Betätigungen ihren Wert verlieh. Ist das aber nicht ganz gemäß der von uns bereits erwähnten Lehre des Talmud: „Die Gebote wurden nur gegeben, um die Menschen zu läutern“, und der anderen: „Gott verlangt das Herz, die Gesinnung, denn es heißt: Gott sieht auf das Herz?“ Mit Recht kann man von dieser Stelle des Josephus sagen, wie Kuenen bei anderer Gelegenheit von ihm sagt: „Hier wenigstens redet der echte Pharisäer.“[15] Die übereinstimmenden Äußerungen des Josephus und des Talmud sind wohl ein hinlänglicher Beweis dafür, daß das Judentum nicht die Religion war, wie Kuenen sie schildert, „die im Halten des mit Gott geschlossenen Vertrages und in der Erwartung des von ihm dafür versprochenen Lohnes bestand“[16] — als wenn die Berufung auf den „Bund der Väter“ und die Wendung „wie Du uns zugeschworen“ andeuten sollte, daß man einen notariell beglaubigten Schuldschein in der Tasche habe —, sondern das Judentum war von jeher in der Hauptsache Gesinnungsreligion, zu deren reiner Höhe die durch die Übung der Gebote erworbene und befestigte Charakterbildung und Selbst-

zucht eben hinaufleiten sollte, und als solche hat es sich doch wohl auch während der neunzehnhundertjährigen Leidensgeschichte der Juden erwiesen.

Bevor wir für diese Charakterisierung des Judentums auch den urkundlichen Beweis beibringen, haben wir uns noch mit der Darstellung Wellhausens zu beschäftigen, der ein ganz entgegengesetztes Bild davon entwirft und der gegenwärtig die christliche Auffassung beherrscht. Er hat 1874 in der Schrift „Die Pharisäer und die Sadducäer“ seine Kenntnis der rabbinischen Literatur, wie schon oben bemerkt wurde, selbst auf ein geringes Maß eingeschätzt. In seiner später erschienenen „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ sagt und zeigt er auch nicht, daß sie größer geworden, urteilt aber dennoch über das „Talmudjudentum“ in wenigen und kurzen Sätzen, deren epigrammatische Zuspitzung und Schärfe im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Richtigkeit steht. Wenn er in der Charakteristik der Pharisäer von dem „Hochmut der Schule“ redet, so beweist doch seine, sowohl sachlich wie auch wegen der mangelhaften Kenntnis der einschlägigen Literatur doppelt unberechtigte Aburteilung über diese Männer, aus deren Brunnen doch auch Jesus geschöpft hat, keine andere Eigenschaft. Dabei versucht er nicht einmal wie Kuenen, in die Tiefe hinabzudringen, er bleibt, indem er dem Pharisäismus vorwirft, die Religion veräußerlicht zu haben, selbst am Äußerlichen haften, behandelt hagadische Phantasien, als wären es Glaubensartikel, ohne den poetischen Schönheiten gerecht zu werden, ersetzt mit Schlagworten den Mangel an Sachkenntnis und legt sich durch die jeweilige Einflechtung einschränkender Bemerkungen doch wieder den Schein bei, als ob er sehr genau und gründlich verführe. Hier einige Sätze aus seiner Charakteristik. „Das Gesetz verdarb nicht bloß die Moral, indem der Dienst des Nächsten hinter den Übungen der Gottseligkeit zurücktreten mußte; es entseelte auch, soviel an ihm lag, die Religion.“ Dieses „soviel an ihm lag“ ist so ein Flicksatz, der als Beweis eines wohlerwogenen Urteils Eindruck machen soll. Aber wenn einmal die Moral durch das Gesetz verdorben ist, so bleibt an der Religion nichts mehr zu entseelen übrig. Was das angebliche „Zurücktreten des

Dienstes des Nächsten hinter den Übungen der Gottseligkeit" betrifft, so erinnern wir nur an den Ausspruch R. Akibas, das Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" sei das größte Prinzip der Tora, und an das Wort, daß, wer eine Menschenseele erhält, eine ganze Welt erhalte. „Übungen der Gottseligkeit" aber ist gar kein jüdischer Begriff, man muß dabei an die augenverdrehende oder augenniederschlagende Schwärmerei denken, die wohl im Christentum, aber nicht im Judentum zu Hause ist. Gemeint ist die Übung der Gebote, diese ist keine Selbstbenebelung in der Verzückung der Gottseligkeit, sondern eine Pflichterfüllung, die, wie jede Pflichterfüllung, das Bewußtsein, die Gesinnung stärkt. Schon an einer vorhergehenden Stelle bemüht sich Wellhausen, die Geringschätzung der Moral in der Religion der Pharisäer zu betonen. Du mußt es zweimal sagen. „Die Werke der Moral wurden hintangesetzt, die Werke der Heiligkeit, Fasten, Beten, Almosengeben, bevorzugt." Als wenn Almosengeben kein Werk der Moral wäre! Was das Gebet anbetrifft, so zeigt sich gerade hier die Wohltat fester Ordnung, oder, um einen Ausdruck Wellhausens zu gebrauchen, mit dem über den ganzen Pharisäismus der Stab gebrochen werden soll, daß es „reguliert" war. Dadurch wurde dem Zuviel und dem bloßen Lippendienst vorgebeugt. Eine Baraita lehrt: „Die Betschwester richtet die Welt zugrunde." [17] Das gemeinschaftliche Gebet im Gotteshause wird am eindringlichsten empfohlen,[18] wodurch von selbst verhindert wird, auf das Gebet zu lange Zeit zu verwenden. Überhaupt soll man auf Reisen und in Gefahr sich im Gebete kurz fassen.[19] Gott tadelte Moses, daß er, als Israel, verfolgt von den Ägyptern am Meere stand, in dieser Situation lange betete.[20] Die Hauptsache beim Gebet ist aber die Andacht, es ist der „Gottesdienst des Herzens",[21] und der Betende muß seinen Geist von allem Irdischen abziehen und sich in Demut und Ehrfurcht seinem Vater im Himmel zuwenden.[22] Es gibt übrigens, wie der Midrasch sagt, Zeiten, lange zu beten, und solche, kurz zu sein. Moses verbrachte am Sinai zweimal vierzig Tage im Gebete, und hinwiederum sprach er für seine kranke Schwester nur die wenigen Worte: „Ach Gott, heile sie doch!" Nicht

auf die Länge oder Kürze des Gebetes kommt es also an, sondern auf die Gesinnung und das Gemüt.[23] Was das Fasten betrifft, so lehrt der Pharisäer Samuel: Wer viel fastet, versündigt sich, denn schon der Nasir, der sich nur den Wein verschworen, wird ein Sünder genannt, um wieviel mehr, wer sich alle Nahrung zu oft versagt. R. Simon b. Lakisch lehrt: Wer sich des Studiums der Tora befleißigt, oder Kinder unterrichtet, soll nicht viel fasten, denn er verkürzt sein gottgeweihtes Tun.[24] Dies ist die Meinung ausschlaggebender talmudischer Autoritäten vom Beten und Fasten. Nun urteile man, ob diese „Werke der Heiligkeit" dadurch, wie WELLHAUSEN schlechtweg sagt, vor den Werken der Moral „bevorzugt" wurden. Ebenso unbegründet sind seine auf hagadische Stellen sich stützenden harten Urteile über den Pharisäismus. Er schreibt: „Der Zugang zu Gott wurde durch die Etikette verschlossen, durch welche er ermöglicht werden sollte. „Ihr findet ihn nicht und verwehrt ihn den anderen," sagt Jesus zu den Pharisäern. Es herrschte ein wahrer Götzendienst des Gesetzes." Darauf folgt unmittelbar, augenscheinlich als Beweis für die Inkrimination, der Satz: „Gott selber studierte in seinen Mußestunden die Tora und las am Sabbat in der Bibel — so meinten die Rabbinen." Alle Rabbinen? Warum nicht gar? Doch was ist an dieser Hagada so Schlimmes? Man braucht nicht gerade boshaft zu sein, um der scheinbaren oder wirklichen sittlichen Entrüstung WELLHAUSENS entgegenzuhalten, daß Gott nach Ev. Mt. 1, 20 noch was anderes getan, als die Tora zu studieren, was wir übrigens unsererseits auch als eine Hagada akzeptieren. Doch bleiben wir bei der Sache. Bevor wir die Stelle, auf die sich WELLHAUSEN bezieht — er gibt die Quelle nicht an —, vollständig anführen, sei folgendes vorausgeschickt. Erstens enthält sie nicht die Meinung der „Rabbinen", sondern eines von ihnen, allerdings eines großen, der noch halb und halb zu den Tannaim gehört, nämlich des Rab (gest. 247). Dieser sonst sehr klare Denker bedient sich für Gott gern der Allegorie. So läßt er Gott allnächtlich sein vertriebenes Volk beklagen, er legt ihm auch das Gebet in den Mund: „Möge es mein Wille sein, daß mein Erbarmen meinen Zorn bezwinge usw."

Das ist natürlich alles bildlich zu verstehen. Kennt man diese Eigenart des genannten Schriftgelehrten, so schwindet alles Befremdliche an dem Satz, der Wellhausen so in die Augen sticht. Zweitens ist in dem Satz kein Unterschied zwischen Wochentag und Sabbat, noch zwischen der Tora und der Bibel (ohnehin eine Tautologie) gemacht. Endlich ist darin nicht gesagt, daß Gott die Tora „studiert“. עוסק בתורה heißt sich mit Tora beschäftigen, wobei die Tora nicht erforderlich ist. Solche Ungenauigkeiten sollten bei der Wiedergabe eines Ausspruches nicht vorkommen. Er lautet so:

„Rab Jehuda (ein Schüler Rabs) sagte in Rabs Namen: Zwölf Stunden hat der Tag. Die ersten drei sitzt der Heilige, gelobt sei er, und beschäftigt sich mit Tora. Die zweiten drei sitzt er und hält Gericht über die ganze Welt. Sieht er, daß sie sich des Untergangs schuldig gemacht hat, so erhebt er sich vom Thron des Gerichts und setzt sich auf den Thron der Barmherzigkeit. Die dritten sitzt er und speist die ganze Welt, von den größten Tieren bis zu den kleinsten Lebewesen. Die vierten sitzt er und scherzt mit dem Leviatan, denn es heißt[25]: „Der Leviatan, den Du schufst damit zu scherzen.“[26]

Gibt diese Hagada nun die Berechtigung, zu sagen, wie dies Wellhausen tut: „Es herrschte ein wahrer Götzendienst des Gesetzes“ und was sonst noch sich an diese wuchtige Anklage anschließt? Der ohne Zweifel einer Homilie entnommene Ausspruch beschreibt in orientalischer Phantasiemalerei gleichsam die Tageseinteilung Gottes und will dem Hörer zum Bewußtsein bringen, daß Gott tagtäglich allen seinen Geschöpfen Nahrung spendet, den größten wie den kleinsten, sowie daß er tagtäglich über die Welt zu Gericht sitzt, wobei seine Barmherzigkeit überwiegt. Das ist der klare Sinn der betreffenden Sätze, und das kann sich doch wohl hören lassen! Beurteilt man hiernach den Ausspruch, daß Gott zuerst sich mit Tora beschäftigt, so kann man ihn vielleicht dahin verstehen, daß Gott, noch bevor er die Körper ernährt, die Geister zur Erkenntnis anregt — denn Tora ist Belehrung, Unterweisung —, während das Scherzen mit dem Leviatan vielleicht die Freude Gottes an seiner Schöpfung ausdrücken soll. Wo aber ist hier ein Anlaß, von einem

Götzendienst des Gesetzes zu sprechen? Es ist jedenfalls unrecht und unwissenschaftlich, einen vereinzelten Zug aus dem Gemälde herauszureißen. Wie man aber auch darüber denken mag, so bleibt es nur ein Spiel der Phantasie eines einzelnen, der allein dafür verantwortlich ist und der gewiß zuerst darüber zürnen, oder vielleicht auch lachen würde — risit Apollo —, wenn er seinen homiletischen Einfall buchstäblich verstanden sähe. Haben doch die Schriftgelehrten ihre Schüler und Zuhörer zuweilen lachen gemacht, um sie anzuregen und zu ermuntern, gleich jenem, der mitten in seinem homiletischen Vortrage die wundersame Mär mitteilte, daß eine Frau in Ägypten auf einmal sechsmalhunderttausend Kinder geboren habe, womit er, wie er den verwunderten Zuhörern den Spaß erklärte, die Mutter Moses meinte, der allein das Volk Israel aufwog. Dies erwähnt auch Johannes Pauli in der Einleitung zu seinem „Schimpf und Ernst", wie denn auch das „Ostergelächter", wozu die christlichen Prediger des Mittelalters durch spaßhafte Mitteilungen ihre Zuhörer anregten, wahrscheinlich auf die Sitte der jüdischen Homiletiker zurückgeht, worüber man das Nähere in unserer „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden" nachlesen mag.

Wir müssen übrigens mit der „Geschichte" Wellhausens chronologisch verfahren. In der ersten Ausgabe S. 250 befanden sich in der Charakteristik des Talmudjudentums folgende Sätze:

„Die saure Arbeit gab Anspruch auf Lohn. Das Rechnen mit Gott trat ganz anders und viel unangenehmer hervor, wie früher. Nicht die Gesinnung entschied, sondern die einzelnen Handlungen wurden addiert. „Die kleinsten guten Werke werden gezählt, und so entsteht schließlich ein Rock der Gerechtigkeit aus lauter Fäden, oder ein Panzer aus lauter Ringeln". Wer aber zu kurz kam, für den war auch Rat da. Einige Heilige häuften ein viel größeres Verdienst (Zakuth) an als sie für sich gebrauchen konnten; der Überschuß konnte auf die Bedürftigeren übertragen werden. Die Lehre vom Thesaurus und vom stellvertretenden Verdienst ist bei den Juden entstanden, sie bildete sich in den Grundzügen schon in dieser Zeit aus."

Diese Sätze sind in der vierten und fünften Auflage (S. 303) — die zweite und dritte war uns nicht zugänglich — weggelassen. Die Selbstkritik verdient alle Anerkennung, aber es wäre richtiger gewesen, die Weglassung ausdrücklich hervorzuheben. Wenn man solche Anschuldigungen einmal verbreitet hat, und zur Erkenntnis gekommen ist, daß sie unbegründet waren, so muß man sie auch ausdrücklich zurücknehmen, was mit der stillen Unterlassung des Wiederabdruckes nicht geschehen ist. Wer sagt denn, daß die Besitzer der ersten Ausgabe sich auch die späteren anschaffen, um danach ihre aus jener geschöpfte Ansicht zu korrigieren? Darum müssen wir hier jene Anschuldigungen, wenn auch mit wenigen Worten, entkräften.

Der Satz: „Die kleinsten guten Werke — Ringeln" enthält eines der gröbsten Mißverständnisse einer talmudischen Stelle, wo von Almosengeben gehandelt wird und einer der Schriftgelehrten den Vers in Jesaja „Und er (Gott) legte Gerechtigkeit an wie einen Panzer"[27] zum Ausgangspunkt für seine Meinung nimmt, während ein anderer die seinige mit den Worten desselben Propheten „Wie ein Rock der Befleckung sind alle unsere gerechten Werke"[28] begründet. Nun besitzt das Wort, das im älteren Sprachgebrauch, also auch bei Jesaja, Gerechtigkeit bedeutet (צדקה), im Talmud nur den Sinn von Almosen, und in diesem Sinne wird in der Debatte über Almosengeben auf jene prophetischen Stellen Bezug genommen. Der eine Schriftgelehrte sagt, daß, wie aus vielen Schuppen ein Panzer entsteht, ebenso viele Pfennige eine große Summe ergeben,[29] er meint also, daß man auch mit kleinen Spenden helfen könne, und er würde sich der Vergleichung mit dem Panzer auch in einer Ermahnung zur Sparsamkeit bedient haben, wenn davon die Rede gewesen wäre. Von einem Rechnen mit Gott, von der Addition der einzelnen Handlungen und einem Panzer der Gerechtigkeit findet sich also hier auch nicht eine Spur. Der andere Schriftgelehrte sagt im Anschlusse an den betreffenden Vers, wie Raschi erklärend hinzufügt: „Alle unsere, gleich dem aus einzelnen Fäden bestehenden Rock aus Pfennigen zu großen Summen erwachsenden Almosenspenden sind dennoch wegen unserer Schlechtigkeit verächtlich,

gleich einem Rock der Befleckung, den der Mensch abstreift." Das noch so reichliche Almosengeben ohne Reinheit der Gesinnung wird also verworfen, und es war ein starkes Stück Unwissenheit, aus dem Rock der Befleckung einen Rock der Gerechtigkeit zu machen. WELLHAUSEN hatte also allen Grund, den Satz, den er, nach den Anführungszeichen zu urteilen, einem anderen Autor entlehnt hatte, in den späteren Ausgaben wegzulassen.

Auch die Übertragung des Thesaurus, den WELLHAUSEN in der ersten Ausgabe dem Judentum zugeschrieben hatte, was aber nicht zuerst und nicht allein von ihm geschehen ist, muß nachdrücklich zurückgewiesen werden. Mit der Überweisung derartiger schönen Sachen an das Judentum ist die christliche Theologie äußerst freigebig. Sonderbar! Was in dem Christentum gut ist, das erklärt man für original, was man daraus weghaben möchte, stellt man dem Judentum, besonders dem Talmud, auf Rechnung. Auch den Probabilismus wollte HARNACK ihm in die Schuhe schieben, wir haben dagegen nicht ohne Erfolg remonstriert.[30] Was den Thesaurus betrifft, so bemerken wir zur Orientierung für den Leser, daß damit die Lehre vom Thesaurus meritorum oder von den Opera supererogationis, d. h. von dem Schatz überschüssiger Verdienste oder überpflichtiger Werke Christi und der Heiligen gemeint ist, den die Kirche zugunsten Verdienstloser verwaltet. Diese Lehre, für die man sich auf eine urchristliche Quelle, nämlich Ev. Lukas 10, 35 beruft, und die späterhin zur Lehre vom Ablaß sich ausbildete, wurde von Clemens VI. 1343 zum Dogma erhoben. Es gab und gibt nun im Judentum keine Heiligen in dem Sinne, daß man zu ihnen beten dürfte, oder daß ihr Verdienst, wie groß es immer sein mag, einen Rechtstitel für Verdienstlose abgäbe. Nicht einmal zu Engeln darf man beten. Das ist zu allen Zeiten von den maßgebendsten Lehrern des Judentums betont worden.[31] Es gibt im Judentum keinen Mittler zwischen Gott und dem Menschen und keinen Nothelfer, sein Fundamentalsatz lautet: „Es gibt keinen außer Ihm."[32] Dadurch allein wird die Behauptung, daß die Lehre vom Thesaurus und vom stellvertretenden Verdienst im Judentum entstanden sei, entkräftet. Das „Zakuth", eigentlich

und ursprünglich „Zakuth Aboth“ (זכות אבות), das Verdienst der Väter, nämlich der Erzväter, hat sich aus rein menschlichem Empfinden als ein Begriff der Pietät entwickelt, und er ist im Judentum um so tiefer eingewurzelt, als der Familienzug in ihm, wie wir bereits hervorgehoben haben, einen so bedeutenden Einschlag bildet. Im Grunde entspricht er den schönen Worten Goethes (Iphigenie auf Tauris):

„Wohl dem, der seiner Väter gern gedenkt,
Der froh von ihren Taten, ihrer Größe
Den Hörer unterhält und, still sich freuend,
Ans Ende dieser schönen Reihe sich
Geschlossen sieht!“

In einer Abhandlung über זכות אבות von Rev. S. Levy in „The Jewish Literary Annual“ Jahrg. 1905, S. 27, führt derselbe die folgende, den Goetheschen Versen ähnliche Stelle aus Dryden an:

„Do then as your progenitors have done,
And by your virtues prove yourself their son.“

Immer hat man auf die Erzväter zurückgeblickt, Gott selbst widmet ihnen stete Erinnerung[33] und wird von Moses an sie erinnert.[34] Jesaja ruft seinen Zeitgenossen zu: „Schauet auf Abraham, euren Vater, und auf Sarah, die euch geboren“[35] u. dgl. m. Daraus hat sich dann weiterhin die pietätvolle Vorstellung vom Verdienste der eigenen verstorbenen Eltern, oder verehrter Frommer herausgebildet. Man schreibt ihnen und ihrer Fürsprache Einfluß bei Gott zu, wobei — wohlgemerkt! — das demutsvolle Bewußtsein der eigenen Verdienstlosigkeit als Hintergrund dient. Der Sohn oder Schüler sagt wohl, wenn ihm ein Glück zuteil wird: „Das hat mir mein Vater, mein Lehrer bei Gott ausgebeten.“ Er wagt es nicht, den Erfolg sich selbst zuzuschreiben, seine Pietät hält ihn auf diese Weise mit den Verstorbenen in Zusammenhang, wie er denn aus diesem selben kindlichen Gefühl heraus ihr Los im Jenseits durch sein Gebet und seinen frommen Lebenswandel verbessern zu können glaubt. Doch enthält das „Kaddisch“, das die Söhne während des Trauerjahres und zur Jahrzeit nach ihren Eltern im öffentlichen Gottesdienste sprechen, nicht die leiseste Andeutung von Verdiensten, noch von einer auf Grund der-

selben anzusprechenden Vergeltung im Jenseits. Es ist vielmehr eine Theodicee, die reinste und erhabenste Verherrlichung Gottes und seiner Weltregierung. Andererseits mag hier noch auf das bei den deutschen Juden seit alter Zeit umlaufende Sprichwort hingewiesen werden: „Sechus Owaus ist kein Ketowaus",[36] d. h. das Verdienst der Väter (das sie sich um das Wohlergehen ihrer Kinder erworben), ist keine Spielerei und nicht gering zu achten. Man ersieht schon aus der Fassung dieses Sprichwortes, daß es sich nicht um einen nüchternen juristischen Begriff, sondern um individuelle, pietätvolle Vorstellungen handelt. Mit der Lehre vom Thesaurus haben sie auch nicht den entferntesten Zusammenhang.

Trotzdem hat schon Gfrörer gemäß der bereits charakterisierten Manier, Schattenseiten und Auswüchse im Christentum den Juden aufs Kerbholz zu schreiben, diesen auch den Thesaurus aufgeladen. „Fast das ganze katholische Dogma: der unendliche Gnadenschatz der Kirche, das überfließende Verdienst der Heiligen, der Begriff guter Werke wiederholt sich hier; oder vielmehr er ist vom levitischen Judentum zu den Papisten übergegangen."[37] Er fügt hinzu: „Das Rabbinentum hat die Lehre vom fremden Verdienst nie so mißbraucht, wie die Päpste in den verdorbensten Zeiten der Kirche, welche das Dogma von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zugunsten ihrer zeitlichen Macht und ihrer Schatzkammer mit unerhörter Anmaßung ausbeuteten." Das „Rabbinentum" findet für diese seltene Anerkennung keine Verwendung, da es mit der ganzen Angelegenheit nichts gemein hat. Das Richtigste über den Begriff des Verdienstes der Väter hat ohne Zweifel Maimonides gesagt: „Es ist in der Tat ein Hauptgedanke der Tora, daß alles Gute, was Gott uns erwiesen hat und erweist, auf dem Verdienste unserer Väter Abraham, Isaak und Jakob beruht, die ‚bewahrt haben den Weg des Ewigen, zu üben Tugend und Recht'."[38] Hier ist unzweideutig ausgesprochen, daß es sich nur um das noch auf die spätesten Geschlechter einwirkende Verdienst ihrer Lehre und ihres guten Beispiels handelt, wie es Kindern ihren Eltern und Voreltern, Schüler ihren Meistern zuschreiben. Von einem Schatz überfließender Verdienste oder überpflichtiger Werke, der ihren Nachkommen

zugute käme, ist gar keine Rede. Allerdings weiß auch die Hagada in ihrer Bildersprache von einem Schatz zu erzählen, aber nicht von Verdiensten, sondern von Belohnungen. Gott zeigte ihn dem Moses, ihm zugleich erklärend, für welche Frommen die verschiedenen Schätze bestimmt seien, und als Moses, bei einem großen Schatzhause angelangt, fragte, wem der Inhalt beschieden sei, da antwortete Gott: „Wer besitzt, dem gebe ich von dem Seinigen (vgl. ‚Wer da hat, dem wird gegeben'), und wer nicht hat, dem gebe ich umsonst, gnadenweise.“ [39] Aus allem diesen geht wohl klar hervor, daß man auch nicht die entfernteste Berechtigung hat, zu behaupten, daß die Lehre vom Thesaurus und vom stellvertretenden Verdienst bei den Juden entstanden sei.

Auch manches andere Wort gegen die Pharisäer und das Judentum hat Wellhausen in den späteren Ausgaben stillschweigend ausgelassen, aber das Übriggebliebene genügt für eine ebenso abfällige wie ungerechte Charakteristik. Der Satz der ersten Ausgabe: „Nicht die Gesinnung entschied, sondern die einzelnen Handlungen wurden addiert“ ist zwar aus den späteren Ausgaben weggelassen, aber von dem Verhältnis Jesu zu den Pharisäern heißt es weiter: „Ihren toten Werken stellt er die Gesinnung entgegen, ihrer vielgeschäftigen Gesetzlichkeit die höchste sittliche Autorität.“ [39a] Die „juristische Verschmitztheit“ und „verschmitzte Gelehrsamkeit der Rabbinen“ [40] glänzt dort wie hier. In der ersten Ausgabe (S. 251) wurden die Pharisäer „die Musterknaben und die Virtuosen der Frömmigkeit“ genannt, in der fünften Ausgabe sind ihnen die Musterknaben gnädig erlassen, aber das letztere Schlagwort ist an ihnen hängen geblieben (S. 304, 384), und Kuenen [41] wie Harnack [42] schreiben es eifrig nach, denn Wellhausen ist heute die Egeria der christlichen Theologen, und wenn auch seine Auffassung von Jesus als einem Menschen viele zurückstößt, sein Urteil über die Pharisäer ist den meisten willkommen. So sagt (in dem Sammelwerk „Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch jüdischen Religion 1906, S. 62) Wellhausen noch überbietend Jülicher von den Pharisäern: „Bei ihnen ist Religion ein Geschäft, das der Mensch mit Gott abschließt; genau wird jeder Posten in Debet und

Kredit verrechnet; was ja zur Voraussetzung hat, daß kompakte Größen, opera operata, diese Posten bilden. Gefühle, Entschlüsse u. dgl. eignen sich nicht dazu. Je raffinierter der Fromme sich seine Specialleistungen nach dem Buchstaben des Gesetzes heraussucht, wie etwa Zehntenzahlung selbst von Minze, Dill und Kümmel, um so höher darf er sie taxieren. Strenge Beobachtung der Zeremonialgesetze, der Sabbatheiligung, der Reinigkeitsvorschriften hat den höchsten Wert, weil das Leistungen sind, die kein Nichtjude aufbringt: die Absonderung von den Unbeschnittenen, den Zöllnern, dem gemeinen und unreinen Volke ist heilige Pflicht. Das gerade Gegenteil bei Jesus usw." Was ist das übrigens für eine religiöse Gesinnung, die sich vergnügt die Hände reibt, Männer wie Hillel und Akiba zu erniedrigen, um die eigenen Größen, deren historische Umrisse doch nur sehr unbestimmt sind, dadurch zu erhöhen? Und was ist das für eine Wissenschaft, die so mit jenen Männern verfährt, obgleich sie ihr nur aus zweiter Hand bekannt sind?

Dies mag Wellhausen teilweise entschuldigen, denn es ist zweifellos, daß auch er seine Bekanntschaft mit jenen Männern aus Webers „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" bezogen hat. Er macht ihn zwar nicht namhaft, aber seine Abhängigkeit von ihm erkennt man aus jeder Zeile. Von diesem Buche, auf dessen Nachteile und Gefahren bereits C. G. Montefiore aufmerksam gemacht hat,[42a] ja schon von seinem Titel kann man umgekehrt, wie Fouché, sagen: „C'est plus qu'une faute, c'est un crime." Es ist mehr als ein Fehler, es ist ein Verbrechen. Denn hier wird das Judentum in ein System eingezwängt, was ganz wider seine Natur ist. Würde der Verfasser die Halacha, die praktische Religion systematisiert haben, was freilich schwierig war, so wäre dagegen wenig einzuwenden gewesen, aber er hat die poetische Hagada systematisiert, das heißt, er hat Schmetterlinge dressiert und aus Sonnenstrahlen ein Haus gebaut. Jede Phantasie weiß er irgendwo unterzubringen, jedes Bild erhält sein bestimmtes Fach, jeder flüchtige poetische Einfall wird konsistent, wobei christliche Glaubensbegriffe, wie der „Sündenfall", die „innergöttliche Liebesgemeinschaft von Person zu

Person" u. dgl. die Gesichtspunkte der Betrachtung bilden, und selbst mittelalterliche mystische Nebenwerke als Hilfsmittel zum Aufbau einer jüdischen „Theologie" dienen müssen, die nie existiert hat. In diesem Bau paßt natürlich nicht ein Stein auf den anderen, denn das Material ist bald dieser, bald jener Quelle entlehnt, und es ist keineswegs ausgemacht, daß die Aussprüche der verschiedenen Hagadisten das sagen wollen, wozu sie der Verfasser in seiner Bautätigkeit verwendet. Daß er sich hinterher selbst darüber verwundert, wenn die Sache nicht stimmt, kann auf den Kundigen nur einen komischen Eindruck machen. So führt er mehrere Äußerungen an, dahin lautend, daß alle Menschen der Gnade bedürfen, unter anderen auch die obenerwähnte Hagada von dem Schatze, den Gott Moses gezeigt und aus dem er „aus freier Gnade gibt, dem, dessen er sich erbarmt." Unmittelbar daran knüpft er dann die Bemerkung: „Aber solche Äußerungen stehen unvermittelt neben der Lohnlehre, und die Konsequenzen werden nicht gezogen".[43] Ja wer hat sie denn „unvermittelt" nebeneinander gestellt? Und wer sagt uns denn, daß überhaupt „Konsequenzen" gezogen werden sollten? Vielleicht sollte dieses Geschäft Herzenssache jedes Individuums sein? Webers Konsequenzbedürfnis ist aber so groß, daß er es auf eigene Faust befriedigt. „Gott hat es vielmehr wesentlich so geordnet, daß seine Gnadenbeweise von vorheriger Leistung des Menschen abhängen. Der ordentliche Weg zum Heil ist, daß man sich dafür durch sein Verhalten würdig mache, der Gnadenweg ist der außerordentliche. Das Recht soll walten zwischen Gott und den Menschen."[44] Aber Weber selbst hat doch soeben nachgewiesen, daß Gott nach jüdischer Lehre „aus freier Gnade dem gibt, dessen er sich erbarmt." Und würde er das jüdische Gebetbuch aufgeschlagen haben, so wäre ihm in dem täglichen Morgengebete schon auf den ersten Seiten die schöne Stelle aufgestoßen: „Herr aller Welten! Nicht auf unsere gerechten Werke gestützt gießen wir unser Flehen vor dir aus, sondern im Vertrauen auf deine große Barmherzigkeit. Was sind wir, was ist unser Leben, was unsere Güte, was unsere Gerechtigkeit? Was ist unsere Hilfe, was unsere Kraft und unsere Stärke? Was können

wir dir vorbringen, Ewiger unser Gott und Gott unserer Väter? Sind nicht alle Helden vor dir wie ein Nichts, und die Männer von Namen, als wären sie nie gewesen, und die Weisen wie Unwissende und die Verständigen wie Unverständige? Denn ihrer Werke Fülle ist nichtig, ihre Lebenstage sind eitel vor dir, und der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Tier, denn alles ist eitel." Ähnlich lautet der Eingang zu den Bußgebeten (Selichoth): „Dein, o Gott, ist die Gerechtigkeit, unser ist die Scham. Was klagen und reden wir, was können wir zu unserer Rechtfertigung vorbringen? Wir wollen unsern Wandel untersuchen und erforschen und zu dir zurückkehren, denn deine Rechte ist ausgestreckt, die Bußfertigen aufzunehmen. Nicht mit Liebestaten und guten Werken kommen wir zu dir, sondern gleich Armen und Dürftigen klopfen wir an deine Pforten. An deine Pforten klopfen wir, Barmherziger und Gnädiger, weise uns nicht leer von dir weg." Dieser Ton geht durch das ganze jüdische Gebetbuch. Warum soll denn trotzdem das Recht walten zwischen Gott und dem Menschen? Diese Konsequenz muß gezogen werden, damit das Judentum hinter dem Christentum zurückstehe. Gott hat nach der Lehre des Judentums, wie WEBER sie darstellt, ein Ordinarium des Rechts und ein Extraordinarium der Gnade — er kennt wie ein Finanzminister das Budget Gottes ganz genau —, dies ist ein Schulbeispiel aus dem „System der altsynagogalen palästinischen Theologie." Man mag danach seinen Wert ermessen. Noch niemals ist mit so großem Fleiße eine derartige Konfusion angerichtet. Noch niemals hat eine so große Konfusion derartig Schule gemacht. In dem Fahrwasser dieses Buches plätschern seit seinem Erscheinen die christlichen Darsteller des Judentums seelensvergnügt. Auch WELLHAUSEN plätschert darin. Wir wollen WEBER die Zubilligung der bona fides nicht vorenthalten, aber unter dem Banne des paulinischen Schlagwortes von der Gesetzlichkeit des Judentums besitzt er, und besitzen natürlich auch die ihn mit oder ohne Quellenangabe benutzenden christlichen Gelehrten nicht das geringste Verständnis für den großartigen Vorzug dieser Religion, der darin besteht, daß sie das individuelle Verhältnis

des Menschen zu Gott nicht systematisiert, sondern als seine eigenste Herzensangelegenheit hingestellt hat. Dieses auf das höchste zu verfeinern, erteilt die Religion die eingehendste erzieherische Anleitung und überläßt es im übrigen dem Menschen davon Gebrauch zu machen. Es gibt im Judentum keine „Lehre“ und noch weniger ein „System“ von der Rechtfertigung, von der Gnade, von der Sünde und Sündenvergebung usw. Es gibt Lehren darüber, zahlreiche weise und beherzigenswerte Aussprüche. Dagegen existiert eine Lehre oder ein System der Sabbatfeier, des Erlaubten und Verbotenen usw., kurz der Halacha. Wenn die christlichen Darsteller des Judentums die weitläufige Ausspinnung und Verästelung der Halacha gern als Verflachung oder juristische Behandlung der Religion ausgeben, so übersehen sie, daß alle diese Ausführungen nicht entfernt an die Abendmahlskontroversen über „Dies ist“ oder „Dies bedeutet“ hinanreichen, und ferner, daß eben die Reglementierung der praktischen Religion davor bewahrte, das innere Verhältnis des Menschen zu Gott zu reglementieren. Hier waltet im freien Spiel der Kräfte die Hagada und gießt ihren bunten Reichtum an tiefen Gedanken, an Gleichnissen, Bildern und Sprüchen über dieses Gebiet aus, und wenn sie das eine Mal die Gerechtigkeit Gottes, dann wieder seine Liebe und Gnade zum Vorwurf nimmt, wenn sie sich über die Pflichterfüllung und den zu erwartenden Lohn oder über die Übung des Guten um seiner selbst willen verbreitet, so darf aus diesen verschiedenartigen Elementen kein System gemacht, es darf nicht jedem Ausspruch die gleiche Wichtigkeit beigemessen, es dürfen vor allem nicht beliebige Konsequenzen daraus gezogen werden. Damit wollen wir keineswegs der Hagada ihre Bedeutung für die Erkenntnis von dem Geiste des Judentums absprechen, sie bietet im Gegenteil in dieser Richtung die reichsten und wesentlichsten Aufschlüsse, aber um diese zu finden, um das Profil dieses Terrains aufzudecken, dazu ist nicht bloß völlige Beherrschung des Stoffes, sondern auch Vertrautheit mit dem Geiste der Hagada, Takt und entgegenkommendes Verständnis erforderlich. Eine bloße Zusammenstellung und Einteilung nach von anderswoher entlehnten

Prinzipien schafft aus dem Mannigfaltigen kein Bild, das den Grundgedanken und den Leitmotiven der jüdischen Religion entsprechen würde, sondern ein Zerrbild, das nur eine ins einzelne gehende Anwendung des paulinischen Schlagwortes der Gesetzlichkeit auf das Judentum ist. So konnte es geschehen, daß in den oben skizzierten christlichen Darstellungen das Judentum als eine politische Verfassung, als ein mit Gott eingegangenes Rechtsverhältnis, als ein Lohnvertrag, als eine mechanische Leistung ohne Gesinnung, als ein Geschäft, mit einem Worte als eine Religion erscheint, an der von Religion nichts übrig bleibt. Ein Lichtenbergsches Messer ohne Heft, woran die Klinge fehlt. Jene Darstellungen reißen dem Judentum die Seele aus dem Leibe, und dann sagen sie, der Pharisäismus habe das Judentum entseelt.

Hier dürfte es sich empfehlen, einen Gegenstand zur Sprache zu bringen und aufzuklären, der strenggenommen nur eine begrenzte geschichtliche Bedeutung besitzt und den Geist der jüdischen Religion, wie sie war und wie sie ist, nicht berührt, er wird aber von den christlichen Darstellern des Judentums für eine wunde Stelle desselben ausgegeben und in diesem Sinne mit berechneter Ausführlichkeit behandelt. Wir meinen den „Am-haarez“ (עם הארץ), worunter im allgemeinen der in Religionssachen Unkundige und Unverläßliche im Gegensatze zu dem Religionskundigen und Religionseifrigen (חכם, תלמיד חכם, חבר) verstanden wird. Die letztere Kategorie wird durch die Pharisäer vertreten. Bei dem Umstande, daß die Forschung in der Tora das Lebenselement der Pharisäer bildete, mußte ihnen der Am-haarez, dem die Kenntnis der Tora abging, verächtlich erscheinen, und da er infolge seiner Unkenntnis die religiösen Vorschriften entweder gar nicht, oder nicht vorschriftsmäßig erfüllte, so konnten sie keine nähere Lebensgemeinschaft mit ihm und seinesgleichen pflegen. Dieses Bild tritt uns entgegen, wenn wir den Höhepunkt der Entwicklung des Pharisäismus, wie er etwa um die neutestamentliche Zeit sich herausgebildet hatte, aufsuchen. Das in diesem Bilde zur Anschauung gelangende Verhältnis wird nun von den christlichen Darstellern des Judentums so aufgefaßt, als ob in den Augen der Pharisäer Frömmigkeit gleichbedeutend gewesen wäre mit

Gelehrsamkeit, und als ob der aus dieser Anschauung hervorgegangene Gelehrtenhochmut den Ungelehrten Frömmigkeit abgesprochen und ihnen die Pforte zur Gnade Gottes vor der Nase zugeschlagen hätte. Bei einiger Überlegung wird man zugeben müssen, daß diese Auffassung auf einem Rechnungsfehler beruhe, denn im Rahmen einer Lehre, die alle Menschen als Kinder Gottes betrachtet und allen die Möglichkeit zuerkennt, der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, kann die ernstliche Forderung keinen Platz finden, daß man, um sich in ein inniges Verhältnis zu Gott zu setzen, ein Gelehrter sein müsse. Wir haben wenige Zeilen zuvor die von den Pharisäern verfaßten Gebete angeführt, in denen der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß vor Gott alles menschliche Wissen und Können wertlos und nichtig sei. Wie wäre es möglich, daß dieselben Männer die Gelehrsamkeit zu einem Passepartout für den Eintritt bei Gott gemacht und den Ungelehrten diesen versagt hätten? Dennoch wird diese Meinung schon im Neuen Testamente den Pharisäern zur Last gelegt, und die christlichen Darsteller des Judentums verfehlen nicht, ihre Tatsächlichkeit zu betonen, wobei sie sich auf die zahlreichen rabbinischen Aussprüche über den Am-haarez, die man bei Weber und Schürer unter diesem Schlagwort aufsuchen mag, berufen. Aber dieses Verfahren heißt das Pferd beim Schwanze aufzäumen, denn jene Aussprüche gehören den verschiedensten Zeiten an und geben über den Ursprung des Ausdruckes Amhaarez keinen Aufschluß. Die Frage ist: wie ist dieses Kompositum zu seiner Bedeutung in der rabbinischen Literatur gekommen und wie ist diese zu bestimmen? In der Bibel ist dieser Kollektivausdruck ganz harmloser Natur, er bezeichnet „das Volk des Landes“, d. h. die gesamte Einwohnerschaft desjenigen Landes, von dem gerade die Rede ist. In der rabbinischen Literatur dagegen dient dieser Kollektivausdruck zur Bezeichnung des einzelnen, auch hat er seine harmlose ethnographische Bedeutung verloren und eine verächtliche religiöse oder soziale angenommen. Man wird zugeben: diese Metamorphose ist so ungewöhnlich und merkwürdig, daß man zu der Annahme gedrängt wird, sie könne nur durch einen wichtigen Vorgang im Volksleben herbeigeführt worden sein.

Welcher Vorgang ist hier zu vermuten? Den Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels scheint uns die Mischna Kidd. I, 10 darzubieten, die besagt: „Wer in der Bibel, in der Mischna, und in der Lebensart (דרך ארץ, Derech Erez) Bescheid weiß, sündigt nicht bald, wie es heißt (Pred. 4, 12): Der dreifache Faden wird nicht bald zerreißen. Wer aber weder in der Bibel, noch in der Mischna, noch in der Lebensart Bescheid weiß, gehört nicht zur seßhaften Gesellschaft (אינו מן הישוב)." Zur Erklärung dieser Mischna bedarf es einer vorgängigen Verständigung. Zunächst über Derech Erez, das wir mit Lebensart wiedergegeben haben. In der rabbinischen Literatur bezeichnet dieses Kompositum, wörtlich: „Weg des Landes", den Komplex solcher Verpflichtungen, die zwar nicht eigentlich zur Religion gehören, deren Erfüllung diese aber zu ihrer Entfaltung fordert. Sie stehen demnach in gewissem Sinne noch höher als die Religion, was die Hagada in ihrer Weise durch den Ausspruch bekräftigt, Derech Erez sei zweitausend Jahre älter als die Tora. Von dieser wird gesagt, sie lehre durch manche Winke Derech Erez. Dieser Ausdruck umfaßt also alles, wessen der Mensch bedarf, um seinen Platz im Leben und in der Gesellschaft auszufüllen, den Betrieb einer ehrbaren Beschäftigung, z. B. eines Handwerks, das Leben in ehelicher Gemeinschaft, hauptsächlich aber Anstand, Takt, guten Ton, umgängliches Benehmen, kurz Lebensart. Wir verweilen bei diesem Ausdruck länger, weil er uns einen Einblick gewährt in die feinsinnige Religions- und Lebensauffassung der Pharisäer. Während diese Männer häufig als weltscheue und weltfremde, in religiöse Dialektik eingesponnene Buch- und Buchstabenmenschen hingestellt werden, zeigt im Gegenteil ihre hohe Bewertung des Derech Erez, welcher Ausdruck auch den Titel zweier kleinerer talmudischer Traktate bildet, ihren offenen Blick und ihr tieferes Verständnis für jene Imponderabilien des Gemeinschaftslebens, die in keinem Kodex gesammelt, aber für das Fortkommen und den Ruf des Menschen, ja für sein Lebensglück oft entscheidend sind. Deshalb bildet in dem obigen Zitat neben der Bibel und der Mischna der ungeschriebene Kodex des Derech Erez das Komplement des „dreifachen Fadens", der den Menschen von der

Sünde zurückhält. Der andere Ausdruck in der angeführten Mischna, worüber es der Verständigung bedarf, ist „Jischub“ (יישוב). Weber (S. 31) gibt die zitierte Stelle mit den Worten wieder: „gilt nicht als zurechnungsfähig = non est animo composito“. Das ist im Deutschen und im Lateinischen gleich falsch und entstellt den Sinn der Mischna. Jischub (von ישב, sitzen) bedeutet die Seßhaftigkeit und die Gemeinschaft Seßhafter, die in festen Wohnsitzen angesiedelte, durch Gesetz und Sitte (welches Wort nach einigen auch von „sitzen“ kommt) geordnete Gesellschaft. Es mag hierbei daran erinnert sein, daß im Griechischen *ἦθος* ebenfalls Wohnsitz, dann Gesittung bedeutet, dieselbe Gedankenverbindung ist in dem hebräischen Worte enthalten, und אינו מן היישוב heißt zwar zunächst „nicht zur seßhaften Gesellschaft gehörig“, weiterhin aber „ungesittet, roh“. In der Mischna ist also dasjenige zusammengefaßt, was nach pharisäischer Anschauung im Sinne des Judentums der religiösen und sittlichen Ausbildung zur Grundlage dienen sollte, und da hierbei ein so starker Nachdruck auf die Seßhaftigkeit gelegt wird, so geht man wohl nicht mit der Annahme fehl, daß das Urteil der Mischna, wenn auch nicht seine Formulierung, in eine Zeit zurückreicht, in der man den Wert der Seßhaftigkeit für die religiöse und sittliche Bildung schätzen zu lernen besondere Gelegenheit hatte. Diese wird bei der Neugründung des jüdischen Staates reichlich vorhanden gewesen sein. Daß es in dieser Übergangszeit nicht an Menschen fehlte, die, statt sich anzusiedeln, sich lieber herumtrieben, Menschen, wie man sie in den Kriegszeiten des Mittelalters Marodeure nannte, die in Wildheit ausarteten und allerlei Unfug begingen, läßt sich denken und ist auch bei Esra und Nehemia zwischen den Zeilen zu lesen. In diesem Sinne scheint zum ersten Male der Ausdruck עמי הארצות (Esra 3, 3 u. sonst) gebraucht, wobei man doch nicht an „Völker verschiedener Länder“, was der genaue Wortlaut an die Hand gibt, sondern an unruhige, den Tempelbau und die junge Ansiedlung störende Elemente aus den Umgegenden denken kann. Waren darunter zunächst Nichtjuden gemeint, so hat man den Ausdruck gewiß sehr bald auf ähnliche Glaubensangehörige übertragen, wie man einen

solchen, wenn er gegen die Vorschriften der Religion verstieß, auch „Goj“ zu nennen pflegte und noch pflegt. Am-haarez bedeutet also ursprünglich den Herumtreiber, Landstreicher und Vagabunden, der אינו מן היישוב ist. Dies muß man festhalten, um Ratschläge zu begreifen, wie z. B., daß man mit einem Am-haarez nicht allein reisen solle, weil man in seiner Gesellschaft seines Lebens nicht sicher sei, oder Aussprüche, die freilich nicht ernst gemeint, immerhin aber stark genug sind, wie z. B., daß man einen Am-haarez wie einen Fisch zerreißen und selbst am Versöhnungstage erwürgen dürfe. Kann man auch nur einen Augenblick glauben, daß derartiges von einem harmlosen, friedfertigen, wenngleich in Religionssachen unwissenden Menschen jemals gesagt wurde? Wenn auch der Ausdruck Am-haarez später in abgeschwächter Bedeutung allgemein auf den der Tora Unkundigen im Gegensatz zu dem Torakundigen übertragen ward, so ist es doch ursprünglich der Typus zweifelhafter, außerhalb der ansässigen Gesellschaft befindlicher und deshalb der Zucht und Ordnung entbehrender Elemente, auf den dieser Ausdruck gemünzt war. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist also das gerade Gegenteil der in den christlichen Darstellungen des Judentums aus der Stellung des Am-haarez gezogenen Folgerungen. Nicht der Mangel an religiöser Gelehrsamkeit begründete ursprünglich den Tiefstand dieser Menschenklasse in den Augen der Pharisäer, sondern der Mangel an Gesittung und Lebensart. Wenn jene Volksführer neben diesen Erfordernissen auch die Vertrautheit mit der schriftlichen und mündlichen Lehre und deren Betätigung betonten, so bedarf dieser Anspruch keiner Rechtfertigung. Es war kein hochmütiger Kastengeist, der ihn stellte, sondern die Sorge um den Bestand des Judentums in einer denselben bedrohenden Zeit, denn dieser Bestand ist oft weniger durch Feindseligkeit von außen, als durch abtrünnige Elemente im Innern gefährdet worden.

Noch ein Wort ist in diesem Zusammenhange von dem Glauben zu sagen. Der Apostel Paulus stellt dem „Gesetz der Werke“ das „Gesetz des Glaubens“ entgegen.[45] Dadurch ist der Glaube der eigentliche Zentralpunkt des Christentums geworden, und wie hier der Glaube an Gott vermittelt wird durch

den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, so ist er auch von diesem untrennbar. Eine von diesem Standpunkt ausgehende Untersuchung des Judentums und dessen, was der Glaube in ihm ist, muß natürlich zu einer falschen Auffassung führen. Dafür liefern die sorgfältigen, jedoch meist an der Hand hellenistischer Schriften angestellten Untersuchungen BOUSSETS über diesen Gegenstand den schlagendsten Beweis.[46] Wir haben schon anderwärts hinsichtlich dieses Moments auf die widersprechenden Äußerungen dieses neuesten Geschichtschreibers des vorchristlichen Judentums aufmerksam gemacht. Einmal sagt er: „Die jüdische Gesetzesfrömmigkeit verhindert zwar den Durchbruch der Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung des Glaubens.“[47] Dann wieder: „Gerade im Spätjudentum wird man auf das Grunddatum aller Religionen, den Wert des Glaubens, aufmerksam.“[48] Der Widerspruch erklärt sich aus der Anwendung des Maßstabes, den der Begriff des Glaubens im Christentum an die Hand gibt, auf das Judentum. In dem ersteren war durch die Ausschaltung des „Gesetzes“ ein leerer Raum entstanden, der auf Ausfüllung hindrängte. Ferner bildet in der systematischen Anlage des Christentums der Glaube ein konstituierendes Moment. Deswegen spricht Paulus von einem „Gesetz“ des Glaubens. Er ist keine natürliche Voraussetzung, sondern eine Forderung, die auch den Christusglauben involviert. Von einem derartigen Charakter des Glaubens kann im Judentum keine Rede sein. Bereits MOSES MENDELSSOHN sagt sehr richtig: „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des Mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben! oder nicht glauben, sondern alle heißen: Du sollst tun oder nicht tun! Dein Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Überzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Tatkraft des Menschen gerichtet. . . . . Nirgends wird gesagt: Glaube Israel, so wirst du gesegnet sein, zweifle nicht Israel! oder diese und jene Strafe wird dich verfolgen. . . . Daher hat auch das alte Judentum keine symbolischen Bücher, keine Glaubensartikel. Niemand durfte Symbola beschwören, niemand ward auf Glaubensartikel beeidigt.“[49] Daß dennoch von einigen jüdischen Religionsphilo-

sophen mehr oder weniger Glaubensartikel aufgestellt wurden, ändert an dieser Sachlage nichts. Sie haben nie kanonische Geltung erlangt. MENDELSSOHN sagt von ihnen: „Zu Glaubensfesseln sind sie, Gottlob, noch nicht geschmiedet worden.“[50] In dieser Freiheit von Glaubensfesseln ist für die jüdische Religion das *Δός μοι ποῦ στῶ*, der Punkt gegeben, von dem aus sie die Anklage vom Joch und von der Last des Gesetzes zurückweisen und das mit soviel Glaubensfesseln belastete paulinische System aus den Angeln heben kann, denn selbst der orthodoxeste Jude darf dem Christen das Wort KANTS entgegenhalten: „Die unbedingte Nötigung, etwas zu glauben, was nicht für jedermann überzeugend sein kann, ist ein für gewissenhafte Menschen weit schwereres Joch, als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen nur immer sein kann.“[50a] Wie sehr die jüdische Religion sich gegen das „Gesetz des Glaubens“ sträubt, und ein um so größeres Gewicht auf die Erkenntnis und die Tat legt, ersieht man aus der Hagada, die Gott das Wort in den Mund legt: „Mögen sie immerhin mich verlassen, wenn sie sich nur mit meiner Tora beschäftigen, das darin enthaltene Licht wird sie schon zu mir zurückführen.“[51] Als Ergänzung dieser Darstellung mag noch bemerkt sein, daß der Zeitgenosse und Kritiker des von MAIMONIDES verfaßten Religionskodex, Abraham b. David aus Posquières, zu der darin aufgestellten Behauptung, derjenige sei ein „Abtrünniger“ (Min), der erkläre, Gott habe einen Körper oder eine Gestalt, die Bemerkung macht: „Warum nennt er diesen einen Abtrünnigen? Größere und Bessere als er (Maimonides) besaßen in irrtümlicher Auffassung mancher Schriftverse oder Hagadas diese Meinung.“[52] So wenig hat sich ein „Gesetz“ des Glaubens mit seinen festen Umrissen im Judentum einbürgern können. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß der Glaube nicht den Mittelpunkt des Judentums bilde. Aber er ist Sache der Gesinnung. Hier, an dem Knotenpunkte, wo schließlich alle religiösen Empfindungen sich vereinigen, rechtfertigt sich sofort die oben von uns aufgestellte Behauptung, das Judentum sei recht eigentlich Gesinnungsreligion, und da will man ihm die Gesinnung abstreiten! Die Stellung des Glaubens im Judentum ist wiederum in dessen Zusammenhang mit der Familie

begründet. So wenig ein Vater von seinem Sohne verlangt, daß er an ihn glaube, da dies aus dem gegenseitigen Verhältnis als etwas Selbstverständliches sich ergibt, ebensowenig stellt Gott diese Forderung an Israel. Der Glaube ist in ihm kein Auftrag, sondern unmittelbares Erlebnis. Gott war und ist in jedem Zeitalter der Gott der Väter. Deshalb ist er auch der gegenwärtige Gott, denn jeder ist Vater und Sohn zugleich. Es kann nichts Törichteres geben, als die durch die christlichen Darstellungen sich hindurchziehende Behauptung, man hätte im Judentum, um die Worte Wellhausens zu gebrauchen, für das Wirken Gottes in der Geschichte „kein Verständnis" gehabt.[53] Als ob es überhaupt eine Geschichte gäbe, die von denen, die sie an sich erfuhren, so auf Gott bezogen wurde. Man muß vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen, um auf jene Behauptung zu verfallen. Das ewig sich erneuernde Erlebnis verhinderte die Geschichtschreibung. Das ist etwas anderes. Die Geschichte wurde den Juden auf die Haut geschrieben, jeder Jude war lebendige Geschichte, ein wandelndes „Buch der Kriege Gottes".[54] „Wollten wir unsere Leiden aufzeichnen" — sagt R. Simon b. Gamaliel (Sabb. 13^b^) —, „so würden wir nicht fertig werden." Aus diesem Milieu ist die Stellung des Glaubens im Judentum zu begreifen. Er war immer subjektiv und ist nie so vergegenständlicht worden, daß darüber ein Raisonnement angestellt, daß ihm eine äußere Form aufgeprägt werden konnte. Dafür saß er zu tief im Herzen. Unter den 613 Geboten befindet sich nur dieses nicht: „Du sollst glauben." Auch die Propheten tadeln an ihren Zeitgenossen nicht, daß sie nicht glauben, sondern daß sie, obwohl sie glauben, nicht danach leben und handeln. Der Talmud hat dafür den Ausdruck geprägt: „Sie erkennen Gott, und verleugnen ihn."[55] (Vgl. damit die Stelle in dem Briefe des Apostels Paulus an Titus: „Sie sagen, sie erkennen Gott, aber mit den Werken verleugnen sie es.") Indem hiernach die jüdische Religion den Glauben an Gott nicht sowohl fordert, als vielmehr auf Grund des Erlebnisses und der Erfahrung, durch deren Schule ganz besonders das Volk Israel hindurchgegangen ist, die aber keinem Menschen verschlossen ist, noch erspart bleibt, voraussetzt, formuliert sie ihre Forderung auf dasjenige, was gefordert werden kann

und gefordert werden muß, nämlich darauf, daß aus dem Glauben an Gott oder der Erkenntnis Gottes die wirkliche und innigste Gottesgemeinschaft hervorgehe. Diese ist zusammengefaßt in der von der Tora so oft betonten Selbstheiligung oder Heiligung des göttlichen Namens. Der Mensch soll seine Gesinnung von Gott durchdringen lassen, und diese Durchdringung in seinem Handeln zum Ausdruck bringen. Diese Forderung nimmt im Judentum die Stelle ein, der durch Paulus im Christentum „das Gesetz des Glaubens" angewiesen ist. Damit sind wir, nachdem wir an den vorgeführten christlichen Charakteristiken des Judentums gezeigt haben, daß sie eine von langer Hand fortgeerbte gänzlich verkehrte Auffassung von den Ansprüchen desselben an Gewissen, Gesinnung und Handlungsweise des Menschen darbieten, bei der Aufgabe angelangt, diese Ansprüche quellenmäßig und demzufolge wahrheitsgemäß darzustellen.

Es gibt in der gesamten jüdischen Literatur keinen Ausspruch, der so als Titelvignette für das Judentum dienen, so sein Verständnis vermitteln, insbesondere, daß in ihm alles auf die Gesinnung ankomme, beweisen könnte, als die folgende Bemerkung des Religionsphilosophen Jehuda ha-Levi im „Kusari": „Überhaupt ist unser Gesetz geteilt zwischen Ehrfurcht, Liebe und Freude, durch jede von diesen kannst du dich Gott nähern. Deine Zerknirschung an Fasttagen ist nicht gottgefälliger als deine Freude an Sabbaten und Festen, wenn diese Freude aus andächtigem, vollem Herzen kommt. So wie ein Gebet Gedanken und Andacht erfordert, so auch die Freude an seinen Geboten und seiner Lehre; du mußt dich des Gebotes selbst aus Liebe zu dem Gebietenden freuen, indem du erkennst, was er dir dadurch Gutes erwiesen. Es ist so, als wärest du sein Gast, an seinen Tisch geladen und du danktest ihm für seine Güte innerlich und äußerlich. Und wenn deine Freude sich bis zum Singen und Tanzen steigert, so ist dies Gottesdienst und Festhalten am göttlichen Geist." [56] Man nehme hierzu noch die folgende Äußerung desselben Autors: „Ein Beweis für die Göttlichkeit der Gesetze sind nicht Zierlichkeit der Worte, Aufziehen der Augenbrauen und Verstecken der Augäpfel, viel Flehen und Beten und Bewegungen und Reden,

denen doch keine Tat nachfolgt, sondern reine Gesinnungen, deren Beweis Taten sind, die ihrer Natur nach dem Menschen schwer fallen, die er aber doch mit der größten Begierde und Liebe tut."[57] Atmen diese Worte nicht eine sonnige Heiterkeit, wovon nur derjenige erfüllt sein kann, der des reinen Glücks innigster Gottesgemeinschaft sich bewußt ist? Und ist diese Heiterkeit etwas anderes, als der Reflex der Religion, die ihrem Bekenner jenes Glück bereitet? Man halte mit dieser Charakteristik des Judentums das Signalement desselben zusammen, das in den christlichen Schilderungen, die wir haben Revue passieren lassen, enthalten ist: die drückende Last des Gesetzes, die saure Arbeit um Lohn, das Rechnen mit Gott, die innere Disharmonie, der Wegfall des Gewissens und der Moral, sonstige Kennzeichen — keine kann man nicht sagen, denn der unedlen Züge, die jene Darsteller an dem Judentum aufzählen, ist überhaupt kein Ende. Der Abstand ist so groß, daß man sich unwillkürlich fragen muß, wer denn nun eigentlich die jüdische Religion richtig gezeichnet habe, Jehuda ha-Levi, auf den Asarja de Rossi im 16. Jahrhundert sinnig das Bibelwort anwendet: „Hüte dich, den Leviten zu verlassen",[58] oder WELLHAUSEN und tutti quanti, worauf denn die Antwort einem unbefangenen Beurteiler nicht schwer fallen kann. Was aber das Hauptmoment in der von dem erwähnten Religionsphilosophen entworfenen Charakteristik des Judentums bildet, das ist jener das Wesen desselben recht eigentlich erschließende Begriff, wofür die Schriftgelehrten den Ausdruck der „Freude am Gebot",[59] d. h. an seiner Ausübung geprägt haben. Es ist das Frohgefühl des ganz in Gott aufgehenden Menschen, das sich bis zu dem Grade steigern kann, daß es sogar, wie dies auch in dem obigen Auszuge aus dem Kusari angedeutet ist, in äußere Heiterkeit ausbricht. Am besten ist uns dieser Zustand in der Erzählung von R. Akiba und seinem Verhalten vor dem römischen Statthalter Tinnius (in den jüdischen Quellen Tyrannus) Rufus geschildert. Als während des peinlichen Verhörs die Zeit des Schema-Gebetes gekommen war, lachte Akiba bei der Verrichtung desselben, weshalb Rufus meinte, er treibe entweder Zauberei, oder er wolle ihn und die von ihm verhängte Strafe verspotten. Darauf ent-

gegnete Akiba: „All' mein' Lebtage habe ich den Satz gebetet: ‚Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und ganzem Vermögen.'[60] Ich habe Gott mit ganzem Herzen und ganzem Vermögen geliebt, ob auch mit ganzer Seele? Darüber mich zu prüfen, hatte ich noch keine Gelegenheit. Jetzt kommt sie (durch den Todesspruch), und ich kann das Schema in dem Bewußtsein beten, daß ich auch die Pflicht, Gott mit ganzer Seele zu lieben, erfülle. Vor Freude darüber lache ich."[61] Akiba war einer der namhaftesten Pharisäer, in seinem Zeitalter und für die Folge richtunggebend, man kann an ihm und seiner selbst noch mit dem Tode spielenden Heiterkeit die Probe auf die Richtigkeit jener finsteren, selbstquälerischen Züge machen, welche dem Pharisäismus in den meisten christlichen Darstellungen angedichtet werden. Es ist im Gegensatz zu dieser Schwarzmalerei pharisäischer Anschauung ein Grundsatz des Pharisäismus, daß Gott nur da gegenwärtig sei, wo weder eine traurige, noch eine ausgelassene Stimmung, sondern die „Freude am Gebot" waltet.[62] Diese ist gemeint, wenn es von den heimkehrenden Wallfahrern heißt: „Sie begaben sich zu ihren Zelten freudig und wohlgemut",[63] sie hatten von dem „Glanz der Gottesgegenwart" genossen.[64] Man ersieht aus diesen leicht zu vermehrenden Ausführungen, daß das Judentum, wie ebenfalls Jehuda ha-Levi hervorhebt,[65] seine Bekenner nicht zur Askese verpflichtet, sondern vielmehr zur Freude am Leben anhält. „Die Lebensweise eines Gottesdieners" — bemerkt dieser Religionsphilosoph — „ist nach unserem Glauben die, daß er sich nicht von der Welt lossagt, als wäre sie ihm zur Last, und als verachte er das Leben, das doch zu den Wohltaten Gottes gehört und das ihm Gott auch als eine Wohltat anrechnet. Er liebt vielmehr die Welt und das lange Leben." Schon der mehrgenannte erste der Amoräer, Rab, hat den Ausspruch getan: „Der Mensch wird dereinst Rechenschaft ablegen über alles, was die Welt ihm bot, und dessen Genuß er sich versagt hat."[66] Die Grundstimmung des religiösen Gemütes, die ihre Resonanz in der Lebensfreude findet, ist also eine heitere, sie wird durch die „Freude am Gebot" unterhalten, und demgemäß wird auch die Lebensfreude geheiligt

und temperiert. Hierbei hat man sich folgendes vor Augen zu halten. Das deutsche Wort Gebot entspricht zwar etymologisch dem hebräischen Mizwa (מִצְוָה) durchaus, dagegen besteht hinsichtlich des Gebrauches ein großer Unterschied zwischen beiden. Das Wort Gebot verliert seinen befehlerischen Klang oder richtiger Mißklang niemals, deswegen erscheint der Ausdruck „Freude am Gebot" wie eine contradictio in adjecto. Das hebräische Wort aber hat den Begriff des Befohlenen fast ganz abgestreift, und die Freude, von der wir hier reden, ist eigentlich nicht die Freude an dem, was geboten ist, sondern an dem, was man freiwillig auf sich nimmt. Sie hat ihren Lohn in sich, wie es in den „Sprüchen der Väter" heißt: „Der Lohn der Mizwa ist die Mizwa."[67] (Also ganz wie der letzte Lehrsatz der Ethik Spinozas lautet: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.") Von einem Arbeiten um Lohn, oder gegen Vergeltung kann also keine Rede sein.[68] Das wäre, als wollte man für eine genossene Freude Bezahlung fordern, während man vielmehr dafür zu danken hat, was ja auch den Sinn und die Bedeutung der den frommen Übungen vorauszuschickenden Segenssprüche ausmacht. In ihnen wird Gott dafür gepriesen, daß er das betreffende Gebot oder die Mizwa, die man auszuüben sich anschickt, erlassen hat.

Aus dieser durchaus von einer freudigen Grundstimmung getragenen und beseelten Frömmigkeit erklären sich manche sehr instruktive, in den Quellen mitgeteilte Züge aus dem Leben der Schriftgelehrten. Einer derselben hatte einst bei der Ernte eine Garbe auf seinem Felde vergessen, und es ergab sich so für ihn die Gelegenheit, die Vorschrift zu erfüllen: „Wenn du die Ernte auf deinem Felde einheimst, und vergissest eine Garbe auf dem Felde, so sollst du nicht zurückkehren, sie zu holen, sondern dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll es gehören, auf daß dich segne der Ewige dein Gott in allem deinem Händewerk."[69] Der fromme Mann hieß nun seinen Sohn ein Ganzopfer und ein Freudenopfer darbringen und lud außerdem seine Freunde zu einem Gastmahl. Als der Sohn den Vater fragte, weshalb er sich mit diesem Gebote mehr freue, als mit allen Geboten der

Tora, erwiderte er: „Alle Gebote, die uns Gott aufgetragen, sind derart, daß wir sie nur wissentlich erfüllen können, dieses aber kann nur unwissentlich, im Falle des Vergessens, erfüllt werden, denn mit Willen und Wissen ist es unmöglich. Dennoch ist Segen dafür verheißen. Wenn also dem Menschen eine unwissentlich geübte gute Handlung als eine absichtliche angerechnet und diese mit dem Segen Gottes belohnt wird, um wieviel mehr wird es so mit den wissentlich und absichtlich geübten guten Handlungen sein.“[70] Dergleichen Züge haben sich vielfach auch mündlich aus älterer und neuerer Zeit erhalten. So wurde dem Schreiber dieses von einem sicheren Gewährsmanne folgendes mitgeteilt. Der wegen seiner großen Talmudgelehrsamkeit und Frömmigkeit hochgeehrte, aus Frankfurt a/M. stammende Nathan Adler, der dem 18. Jahrhundert angehört, mußte aus der mährischen Stadt Boskowitz, wo er sich aufhielt, Verfolgungen halber plötzlich flüchten. Er hieß deshalb seinen Schüler Moses Schreiber, der nachmals einer der berühmtesten Rabbiner der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts geworden ist und der damals noch ein Knabe war, eilends ein Gefährte bestellen. Als dieses ankam, fand er ein Pferd und einen Ochs vorgespannt. Ein derartiges Gespann zu gebrauchen, ist von der Tora wegen der ungleichen Kraft der Zugtiere als Tierquälerei untersagt.[71] Als der Knabe seinen Meister von dieser Bespannung benachrichtigte, lächelte dieser und hieß den Knaben mit den Worten, er werde sich wohl geirrt haben, nochmals nachsehen. Dies geschah. Aber auch ein zweites und drittes Mal wurde der Knabe von dem immer lächelnden Meister auf die Straße geschickt, um sich von der Art der Bespannung zu überzeugen, bis dieser endlich dem Besitzer des Fuhrwerks sagen ließ, er möge das ungleiche Gespann entfernen und mit einem gleichartigen wiederkehren. Diese zeitraubenden Veranstaltungen geschahen trotz obschwebender Gefahr. Als der junge Schüler seinen Meister fragte, warum er die Änderung der Bespannung nicht sofort befohlen habe, antwortete derselbe, er habe noch nie in seinem Leben Gelegenheit gehabt, dem erwähnten Verbote der Tora sich folgsam zu erweisen. Jetzt, da diese Gelegenheit gekommen,

habe er seine Freude daran gehabt und die Gelegenheit nicht gleich durch den sofortigen Befehl der Umspannung fahren gelassen. An diesen Zügen mag man die Frömmigkeit der Pharisäer und der ihren Spuren folgenden Juden erkennen. Sind es die Züge aufdringlichen, sich bemerkbar machen wollenden Virtuosentums, oder nicht vielmehr die einer stillen, in sich selbst beglückten, und darum wunschlosen Nachfolge Gottes? Sie veranschaulichen aber das Profil der jüdischen Frömmigkeit überhaupt. Wenn man in Schürers „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" in dem „Das Leben unter dem Gesetz" überschriebenen Kapitel liest, was dort über die Sabbatfeier gesagt ist, die Zusammenstellung der 39 verbotenen Hauptarbeiten und anderes sich daran Anschließende, so muß man daraus den Eindruck gewinnen, daß der Sabbat kein Ruhetag, kein Tag der Erholung und der körperlichen wie geistigen Auffrischung und Erneuerung, sondern ein Tag der Pönitenz und des Spießrutenlaufens war. Nun aber wird in dem unter den Weissagungen Jesajas befindlichen Prophetenworte, das den bloß durch körperliche Kasteiung und äußerliche Demutskundgebungen, nicht aber durch eine vollständige Reinigung und Veredlung der Gesinnung und Handlungsweise begangenen Fasttag mit den schärfsten Worten verdammt —, in diesem selben Prophetenworte wird der Sabbat eine „Lust" (ענג) genannt, wobei aus der beigefügten kurzen Charakteristik seiner Feier nicht undeutlich hervorgeht, daß dieselbe, so wie sie späterhin beobachtet wurde, auch schon dem Propheten als geboten erschien.[72] Wer gibt nun einen richtigen Begriff von der Sabbatfeier, Schürer, nach dem sie eine Qual, oder jener Prophet, für den sie eine Lust ist? Dieser, der die Gesinnung und die ethische Handlungsweise so nachdrücklich betont, geht eben von der freudigen Grundstimmung der Frömmigkeit aus, in welcher der Sabbat als eine Lust erscheint, während bei Schürer, der sich an das Äußerliche hält, diese Note fehlt, oder vielmehr die Sabbatfeier in der Tonart eines Trauermarsches gesetzt ist. Dies gilt auch für den sonstigen Inhalt des betreffenden Kapitels. Schon die Überschrift: „Das Leben unter dem Gesetz" ist ein Fehlgriff auf der Klaviatur

der jüdischen Frömmigkeit. Es müßte heißen, wenn wir schon den Ausdruck Gesetz pardonnieren: „Das Gesetz im Leben". SCHÜRER hat die Sabbatfeier aus der Mischna und dem Talmud abgeschrieben, das sind leblose Paragraphen; wie sie im jüdischen Leben sich dargestellt hat und darstellt, ist ihm nie bekannt geworden, kein Wunder, daß ihm auch die „Lust" des Sabbats unbekannt geblieben. Dieser prophetische Ausdruck lebt aber heute noch im Judentum, und ein seinen Bekennern geläufiges Sprichwort weiß ein reines und hohes Vergnügen nicht besser zu bezeichnen als indem es von ihm sagt: „Es ist ein wahrer עונג שבת, „eine wahre Sabbatlust".

Der Begriff der Freude an der Mizwa ist nun aber auch nach einer anderen Richtung hin aufschlußreich. Er erklärt die außerordentliche Vertiefung und Ausspinnung der Halacha. Wie man in einem lieben Gesicht immer neue Reize, neue Schönheiten entdeckt, so bot den Schriftgelehrten jede Mizwa immer neue Seiten der Betrachtung und der Anwendung. Was dem oberflächlich Urteilenden als Furcht, gegen das Gesetz zu verstoßen, als eine Beschäftigung mit Minutien, als eine Verkleinerung des religiösen Gedankens, oder als eine juristische Behandlung der Religion erscheint, wie man dies in den christlichen Darstellungen ausgedrückt findet, das ist in richtiger Beleuchtung vielmehr die liebevolle Versenkung in das Gotteswort, die immer neue Perlen daraus hervorholt, wobei denn allerdings der Scharfsinn die Freude an der Mizwa noch erhöht. Auch die Halacha hat ihre Poesie. Man ist glücklich, etwas Neues vorbringen zu können, und man fragte danach diejenigen, die bei dem Lehrvortrage eines berühmten Meisters zugegen waren, denn es gibt kein Lehrhaus, in dem nicht immer etwas Neues vorgebracht wird.[73] In den trockenen Paragraphen der Mischna freilich wird man diese Poesie nicht finden, sie tritt uns aber schon in manchen Verhandlungen des Talmuds und vollends im Leben entgegen, das bei den Juden, während man es von außen her zu entseelen versuchte, von ihnen durch die Religion und die Freude an ihr poetisch verklärt wurde. Es ist nur die historische Wahrheit, wenn die Hagada die Worte des Hohenliedes

„Gleich der Rose unter Dornen"[74] auf das jüdische Volk bezieht, und bemerkt, daß gleichwie die Rose im Winde zwar mit den Dornen in Berührung kommt, das Herz der Rose aber, unberührt von ihnen, sich oben erhält, so auch das jüdische Volk trotz allen äußeren Druckes sein davon unberührtes Herz seinem Vater im Himmel zugewendet halte.[75] Schon die altübliche Benennung des Sabbat als Braut oder Königin atmet Poesie. Diese verwischt man durch eine trockene Aufzählung der am Sabbat verbotenen Verrichtungen, die so wenig den Sabbat ausmachen, wie die polizeilichen Vorschriften über die Sonntagsruhe den Sonntag, wozu noch hinzukommt, daß es für die ungleich ernster genommene Heilighaltung des Sabbat keiner polizeilichen Nachhilfe bedurfte. Man stand eben nicht unter dem Gesetz, wie unter polizeilicher Kontrolle, was man bei der Kapitelaufschrift bei Schürer annehmen muß, sondern bewegte sich frei und freudig in ihm, wie denn das Wort Jesu: „Der Menschensohn ist ein Herr auch über den Sabbat"[76] nur den pharisäischen Lehrsatz wiedergibt: „Der Sabbat ist euch, aber ihr seid nicht dem Sabbat überliefert."[77] Diese freudige und freie Grundstimmung durchdringt aber nicht bloß die Übung der sogenannten gesetzlichen Vorschriften, sondern auch die der ethischen Pflichten und erhebt sie aus dem Bereiche des Gebotenen auf das höhere Niveau der aus freiem Willen, aus reiner Gesinnung und innerem Herzensdrange hervorgehenden Äußerungen der Frömmigkeit. Die alle Leidenschaften zügelnde und dadurch den Menschen ebensosehr befreiende wie mit Heiterkeit erfüllende Wirkung, welche die Übung der jüdischen Religion von jeher in ihren Bekennern hervorgebracht hat, findet ihren entsprechenden Ausdruck in den schönen Worten Goethes:

„Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben."

„Den toten Werken der Pharisäer stellte Jesus die Gesinnung entgegen," sagt Wellhausen. Warum werden die

frommen Handlungen der Pharisäer als „tote Werke" bezeichnet, da sie doch, wie wir gesehen, Geist und Gemüt im lebendigsten Kontakt mit Gott und der Religion erhielten? Doch nur, um sagen zu können, daß Jesus ihnen die Gesinnung entgegengestellt habe. Als wenn diese bei jenen frommen Handlungen gefehlt hätte und nicht vielmehr die Hauptsache gewesen wäre. Die Rabbinen waren es, die den 24. Psalm in den Gebetzyklus eingeführt und ihn dadurch den Bekennern der jüdischen Religion auf die Seele gebunden haben, jenen Psalm, in dem auf die Frage: „Wer gehet hinauf auf den Berg des Ewigen und wer stehet auf seiner heiligen Stätte?" die Antwort erteilt wird: „Wer rein an Händen und lauteren Herzens ist, dessen Seele nicht nach Eitlem verlangt und der nicht schwört zum Truge." Ebenso beginnt der 73. Psalm mit den Worten: „Ja gütig gegen Israel ist Gott, gegen die, so reinen Herzens sind." Die Lauterkeit des Herzens, also der Gesinnung, wird häufig als Geradheit des Herzens bezeichnet,[78] und einer der namhaftesten Rabbinen ist es, der, wie wir bereits im dritten Kapitel bemerkt haben, hervorhebt, daß Gott seine Güte nicht den Priestern, Leviten und Israeliten als solchen zuwende, sondern daß es heiße: „Erweise Gutes, Ewiger, den Guten, und denen, die gerade in ihrem Herzen sind."[79] Daß Gott Herz und Nieren prüft, ist ein dem alten Schrifttum so geläufiger Ausdruck, daß er sprichwörtlich geworden ist. Es waren aber die Rabbinen, die bei der Konzeption der Gebete nicht verfehlten, diesen Gedanken zu betonen und weiter auszuführen, wie es z. B. im Hauptgebete für den Versöhnungstag heißt: „Du kennst alle Geheimnisse der Welt, die tiefsten Verborgenheiten aller Lebenden. Du durchsuchst alle Gemächer unseres Innern und prüfst Nieren und Herz, kein Ding ist Dir geheim, und nichts bleibt Deinem Blick verborgen." Ebenso waren es die Rabbinen, die in das tägliche Gebet das schöne Wort aus der Chronik eingeschaltet haben, in dem ein so großes Gewicht auf die Gesinnung gelegt wird: „Ewiger, Gott Abrahams, Isaaks und Israels unserer Väter, bewahre ewig solches als Gebilde der Gedanken im Herzen Deines Volkes, und richte ihr Herz Dir zu."[80] Nicht genug damit. In dem Haupt-

stück des für Sabbat und sämtliche Feiertage von den Rabbinen verfaßten und festgesetzten Siebengebets, das die Stelle des wochentäglichen Schemone-Esre vertritt, befindet sich die Bitte: „Reinige unser Herz, Dir in Wahrheit zu dienen." Die Fassung entspricht dem Psalmvers: „Ein reines Herz verschaffe mir, o Gott, und einen festen Geist erneuere in meinem Innern."[81] Nachdrücklicher als in dieser Bitte kann die Gesinnung als das Fundament und die Beseelung des menschlichen Wesens und Wirkens wohl nicht betont werden. Die Bitte befindet sich nur in dem sabbatlichen und feiertäglichen Hauptgebet, und zwar in dessen Hauptstück, in dem die Heiligung des betreffenden Tages ausgesprochen wird. Die Rabbinen nahmen mit Recht an, daß der Mensch an den Wochentagen viel zu sehr von persönlichen Sorgen und Anliegen eingenommen sei, als daß es ihm möglich wäre, über die Notdurft des Tages sich zu erheben und zu vollem Bewußtsein seiner höheren Bestimmung sich aufzuschwingen. Deshalb wird in dem wochentäglichen Schemone-Esre das Gebet um Reinigung des Herzens vermißt. Dagegen steht es im Mittelpunkt der sabbatlichen und feiertäglichen Andacht. An diesen Tagen, an welchen persönlicher Anliegen und der materiellen Notdurft überhaupt im Gebete keiner Erwähnung geschehen durfte, sollte jene Bitte das Bewußtsein von der Bedeutung des Tages und der eigentlichen Bestimmung des Menschen bei der jedesmaligen Andacht zum Ausdruck bringen. „Reinige unser Herz, Dir in Wahrheit zu dienen," also ein Gottesdienst, der von der Reinheit des Herzens, der Lauterkeit der Gesinnung ausgeht und der ungetrübte Ausdruck der Wahrheit ist, das ist in Wirklichkeit die pharisäische Frömmigkeit.

Zahlreiche Kernsätze bekräftigen die entscheidende Bedeutung der Gesinnung. Den bemerkenswertesten haben wir schon erwähnt, er kann freilich nicht oft genug erwähnt werden: „Gott verlangt das Herz, denn es heißt: Gott sieht auf das Herz."[82] „Der Gottesdienst des Herzens ist das Gebet,"[83] lautete ein anderer Ausspruch. „Mag einer (wenn reich) viel, oder (wenn arm) wenig darbringen, das Opfer ist Gott gleich angenehm, wenn nur die Gesinnung (das Herz) auf ihn

gerichtet ist."[84] Zur Bekräftigung dieser Wahrheit wird darauf hingewiesen, daß von dem Taubenopfer ebenso wie von dem kostspieligen Ganzopfer gesagt ist, es gereiche Gott zum angenehmen Geruch.[85] Eine feine Bemerkung ist es ferner, wenn hervorgehoben wird, daß nur bei dem Opfer des Armen, dem billigen Speiseopfer, der Seele Erwähnung geschieht — „wenn eine Seele ein Speiseopfer dem Herrn darbringt,"[86] — und wenn zur Erklärung gesagt wird, daß Gott das Opfer des Armen so aufnimmt, als ob er seine Seele darbringen würde.[87] „Ein gutes Herz" preist Jochanan b. Sakkai im 2. Kapitel der „Sprüche der Väter" als den edelsten Besitz des Menschen, dem sein Streben gelten soll, und ein gutes Herz kann doch wohl nur ein reines, lauteres sein. Hat der große Pharisäer, der diese Lobpreisung des guten Herzens seinen hervorragenden Schülern vorträgt, damit an das Gitter seines Käfigs gepickt, wie KUENEN meint, oder hat er aus freier Überzeugung und Erfahrung das gute Herz als die Summe der Religion seinen Schülern als Richtschnur für ihr Leben erteilt?

Wie eine von reiner Gesinnung getragene Handlungsweise aussehen soll, dafür wird als Schulbeispiel die des Rab Safra angeführt, die der ethischen Forderung des Psalmisten entsprach, nicht bloß mit den Lippen, sondern auch „im Herzen Wahrheit zu reden".[88] Der genannte Schriftgelehrte hatte einen Gegenstand zu verkaufen. Da kam einer zu ihm, während er gerade das Schema betete, und bot ihm einen Preis. Safra antwortete nicht. Jener, der das Schweigen für eine Ablehnung des zu geringen Angebots hielt, vergrößerte dasselbe, und da Safra noch immer schwieg, steigerte er das Anbot, und so fort. Als Safra sein Gebet verrichtet hatte, sagte er dem Käufer: „Nimm den Gegenstand für den Preis, den du zuerst geboten hast, denn ich hatte in meinem Herzen beschlossen, darauf einzugehen, nur wollte ich mein Gebet nicht unterbrechen."[89] Es muß hervorgehoben werden, daß der Fall im Talmud selbst nicht auseinandergesetzt wird, was erst in einer späteren Quelle geschieht.[90] Ein Beweis, daß er in der talmudischen Zeit allgemein bekannt war, weshalb wir ihn als ein Schulbeispiel bezeichnet haben. Man kann ihn also nicht als einen Akt übertriebener Gewissenhaftigkeit be-

trachten, er sollte vielmehr als allgemeine Richtschnur dienen, wurde in den Lehrhäusern und Schulen vorgetragen, und nur dadurch hat er sich in der Überlieferung erhalten. Ebenso verhält es sich mit einem anderen Vorkommnis, das im Talmud nur als „Begebenheit vom Wiesel und der Zisterne“[91] angeführt wird, während die näheren Umstände ebenfalls durch Überlieferung erhalten sind. Die Geschichte ist folgende. Ein junges Mädchen fiel auf dem Wege in ihre Heimat in eine Zisterne, wurde aber von einem Jüngling gerettet. Sie schwuren einander die Heirat zu. Da gerade ein Wiesel vorüberlief, so riefen sie dieses und die Zisterne als Zeugen an und schieden voneinander. Das Mädchen hielt den Schwur, der Jüngling aber heiratete eine andere. Sie bekamen einen Sohn, der aber wurde von einem Wiesel gebissen und starb. Ein zweiter Sohn fiel in eine Zisterne und kam um. Als die Frau ihrem Gatten klagte, wie es wohl komme, daß ihre Kinder auf so seltsame Weise umkämen, erinnerte er sich seines Schwures und erzählte seiner Frau die Begebenheit. Darauf sprach die Frau: „Wenn dem so ist, so heirate die Verlassene.“ Er gab seiner Frau den Scheidebrief und nahm die Verlassene zur Frau. Mit dieser Sage soll einerseits der Erfolg des Gottvertrauens geschildert werden. Wenn nämlich das Vertrauen auf die Zeugenschaft des Wiesels und der Zisterne sich so bewährte, um wieviel mehr wird es mit dem Vertrauen auf Gott der Fall sein. Andererseits will die Erzählung die Gewissenhaftigkeit in Erfüllung eines gegebenen Versprechens einschärfen. Denn die „Vertrauensvollen“ (בעלי אמנה), deren Größe die Sage schildern will, sind die Gewissenhaften, die selbst Vertrauen verdienen, und die deshalb in ihrem Gottvertrauen nicht wankend werden. In diesen Sagenkreis gehört auch die sinnige Erzählung von der Stadt Kuschta d. i. Wahrheit, die so heißt, weil alle Einwohner sich streng an die Wahrheit halten, weshalb keiner von ihnen vorzeitig stirbt. Einmal läßt eine Frau vor der Nachbarin, die zu Besuch kommt, ihre Anwesenheit verleugnen. Die Folge ist, daß ihre beiden jugendlichen Söhne sterben. Die Einwohnerschaft, bestürzt über dieses ungewöhnliche Vorkommnis, erkundet die Ursache und verweist jene Frau aus der Stadt,

damit sie den Tod nicht anlocke.[91a] Die Gewissenhaftigkeit wird denn auch durch zahlreiche Kernsprüche zur heiligsten Pflicht gemacht. Wer täuschende Reden führt, wird dem Götzendiener gleichgestellt,[92] denn das Siegel Gottes ist die Wahrheit,[93] deshalb soll dein Ja und dein Nein ehrlich, in Wort und Gesinnung gleich sein.[94] Das gegebene Wort ist als heilig zu betrachten. „Der das Geschlecht der Sintflut und der Sprachenverwirrung heimgesucht hat,“ — lautet ein Lehrsatz der Mischna — „wird denjenigen heimsuchen, der nicht bei dem gegebenen Wort verbleibt.“[95] R. Jose pflegte von sich zu sagen: „Ich habe nie in meinem Leben etwas gesagt und bin davon abgegangen.“[96] Als Richtschnur für die Handlungsweise des Menschen findet sich im täglichen Morgengebet gleich zu Anfang die Mahnung: „Immer sei der Mensch gottesfürchtig in der Stille, bekenne die Wahrheit und rede die Wahrheit in seinem Herzen!“

Mit diesen Ansichten und Lehren von der notwendigen Übereinstimmung zwischen Wort und Gesinnung steht die Mitteilung über eine Handlung Akibas, also eines der hervorragendsten und gefeiertesten Schriftgelehrten, in schreiendem Widerspruch. Er soll auf Beschluß eines Kollegiums von Schriftgelehrten bei einer Frau Erkundigung über den verdächtigen Ursprung ihres Sohnes eingezogen haben. Dies tat er, indem er der Frau gegen die wahre Aussage das ewige Leben zusicherte. Als die Frau verlangte, Akiba solle die Zusicherung beeiden, leistete er den Eid, annullierte ihn aber in seinem Herzen.[97] Schlatter, der diesem ganz bestimmten Sachverhalt mit Unrecht die allgemeine Fassung gibt: „Von Akiba wird erzählt, er habe einer Frau ein Geständnis ablocken wollen,“ bemerkt dazu: „Beachte die voll ausgebildete reservatio mentalis. Es war von großer Wichtigkeit, daß die schriftgelehrte Pünktlichkeit die Wahrhaftigkeit nicht mit umfaßt hat.“[98] Also auch die Mentalreservation wird gleich dem Thesaurus dem Judentum aufgebürdet! Was die Wahrhaftigkeit der Schriftgelehrten betrifft, so ist sie durch die obigen Mitteilungen gegen alle Anzweiflung sichergestellt.[99] Danach, sowie insbesondere nach dem, was wir sonst von Akiba wissen, hat man allen Grund, jener Notiz zu mißtrauen. Sie findet sich in einem der kleinen Traktate, deren Redaktion mit der des eigentlichen

Talmud keineswegs auf gleicher Stufe steht. In diesem selbst geschieht des Vorgangs keine Erwähnung. Die Notiz bezieht sich offenbar auf den Ursprung Jesu und ist einem späteren Sagenkreise entlehnt, der denselben herabzusetzen suchte. Akiba, der hundert Jahre nach der Geburt Jesu lebte, konnte also schon aus diesem Grunde mit der angeblich auf Beschluß der Schriftgelehrten angestellten Nachforschung nichts zu tun gehabt haben. Tatsächlich wird der Gedankenvorbehalt Akibas auch in der älteren nachtalmudischen rabbinischen Literatur nicht erwähnt, sondern er gelangt erst seit dem 13. Jahrhundert in dem halachischen Schrifttum zur Besprechung.[100] Hier macht denn das Verhalten Akibas den Auslegern große Schwierigkeiten, woraus zu erkennen ist, daß es ihnen als im Widerspruch mit der jüdischen Religion stehend erschien, aber sie halfen sich, so gut sie konnten, um Akiba zu rechtfertigen, da sie von ihrem unkritischen Standpunkte aus, den das Mittelalter überhaupt älteren Schriften gegenüber einnahm, in die Richtigkeit der Mitteilung selbst keinen Zweifel setzten. Dagegen wird man auf Grund der angeführten Umstände richtiger urteilen, wenn man die ganze Notiz und das darin geschilderte einzig dastehende Verhalten Akibas, desgleichen aus dem Kreise der Schriftgelehrten kein zweites Beispiel nachzuweisen ist, in das Gebiet der Sage verweist. Zur Ergänzung führen wir noch an, daß die Schule Schammais Mördern, Räubern und Erpressern gegenüber allerdings gestattete, zur Rettung von Leben und Vermögen ein Gelöbnis abzulegen, dem man im Herzen eine andere Deutung geben durfte. Doch wollte diese Schule die Ablegung eines Eides in der angegebenen Weise nicht gestatten, während die Schule Hillels auch den Eid erlaubte.[101] Daraus aber, daß eine derartige ausnahmsweise, sich durch sich selbst rechtfertigende Noterlaubnis erst erteilt werden mußte, ersieht man am besten, daß man selbst bei Gefährdung des Lebens und Besitzes den Eid scheute, wie denn diese Scheu auch heute noch, was in richterlichen Kreisen bekannt, den Juden eigen ist. Demnach und selbst angenommen, daß die obige Notiz die Wahrheit über Akiba berichten sollte, was sicher nicht der Fall ist, bleibt es eine unverantwortliche Entstellung, die Schlatter sich zuschulden kommen läßt, wenn er von einem vereinzelten,

zum mindesten zweifelhaften Vorgang aus verallgemeinernd von einer „voll ausgebildeten reservatio mentalis“ redet und die Wahrhaftigkeit der Schriftgelehrten bestreiten zu dürfen glaubt.

Daß diese Tugend vielmehr als das Haupterfordernis der Frömmigkeit betrachtet wurde, erkennt man, abgesehen von den bereits angeführten Lehren, aus der Aufstellung eines Verbotes, in dem der Respekt vor der Wahrhaftigkeit und die Forderung der Lauterkeit der Gesinnung zum reinsten Ausdruck gelangt. „Es ist untersagt“ — so lautet dieses Verbot in wörtlicher Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks — „die Gesinnung der Menschen zu stehlen.“[102] Das heißt, um das hebräische Wort verständlicher zu machen: die Gesinnungen der Menschen in unberechtigter Weise für sich einzunehmen, oder sie zu erschleichen. Es dürfte nicht unnütz sein, diesem Verbote einige erläuternde Worte zu widmen. Was einem Menschen gestohlen wird, das fehlt ihm, und in der Regel wird er sich früher oder später des Abgangs bewußt. Bei der Erschleichung der Gesinnung eines Menschen wird ihm scheinbar nichts genommen und er wird auch keines Mangels innewerden. Dieser Umstand macht aber den Diebstahl um so strafbarer. Aus diesem Grunde wird, obwohl es sich von selbst verstehen würde, ausdrücklich hervorgehoben, daß die Gesinnungserschleichung an den Menschen überhaupt, wer immer sie sein mögen, nicht begangen werden darf. Denn das eigenste und unmittelbarste Gut des Menschen ist seine Gesinnung, und die Antastung dieses Gutes ist deshalb um so frevelhafter. Man ersieht hieraus, wie hoch die Pharisäer die Gesinnung angeschlagen haben, sie macht nach ihrer Anschauung das wahre Wesen des Menschen aus, das jedem anderen heilig sein muß, und da sollten sie selbst keine Gesinnung gehabt, in ihrer Frömmigkeit wie in ihrem Handel und Wandel keinen Wert darauf gelegt haben? Der Fälle, in denen sich die Menschen eines Diebstahls an der Gesinnung ihrer Mitmenschen schuldig machen, gibt es unzählige. Man ladet z. B. einen Menschen zu sich zum Essen, weiß aber, daß er die Einladung ablehnen wird, und streicht ohne Bedenken seinen Dank für die zugedachte Aufmerksamkeit ein, die gar keine war. Dies ist Diebstahl an der Gesinnung, wenngleich demselben keine Gewinnsucht zugrunde liegt, deshalb ist dieses

Verbot auch nicht schon durch das der Lüge oder der Täuschung erledigt, bei denen in der Regel Gewinn und Vorteil beabsichtigt wird, oder eine Schädigung des Nächsten erfolgt, wovon bei dem Diebstahl an der Gesinnung keine Rede sein kann. Dieses Verbot ist in dem höchsten Respekt vor der Wahrheit als solcher begründet, der sich auch in dem Ausspruch eines der berühmtesten Schriftgelehrten kund gibt: „Worte der Wahrheit geben sich durch sich selbst als solche zu erkennen.“[103]

Aus der vorstehenden quellenmäßigen Darstellung mag man nun selbst sich ein Urteil darüber bilden, wie es mit der Behauptung Kants bestellt ist, daß das Judentum „über und an das Gewissen gar keinen Anspruch tut“, oder mit der Erklärung Wellhausens, daß in der pharisäischen Frömmigkeit nicht die Gesinnung entschied, und daß die Werke der Moral hintangesetzt wurden, sowie mit den anderweitigen Bestreitungen der Wahrhaftigkeit und der Gesinnungslauterkeit der Pharisäer und ihrer religiösen Doktrin. Wir haben den Weg gewiesen, auf welchen die Tora die Menschen leitet, „den Weg, den sie gehen und die Tat, die sie üben sollen“,[104] und der in den Psalmen als „Weg Gottes, der Liebe und der Wahrheit“,[105] bezeichnet wird. Diesen Weg haben die Pharisäer nicht, wie die feindseligen Anschuldigungen der Evangelien und die beliebten Redensarten der christlichen Darsteller des Judentums lauten, verholzt, versteinigt und unter Geröll vergraben, sondern sie haben ihn in seiner Einfachheit und Geradheit erhalten und befestigt, und Aufschüttungen, durch welche diese Eigenschaften nur verkümmert werden konnten, davon abgewehrt. Die mitgeteilten Aussprüche und Lehrsätze der Schriftgelehrten sind die hohen Signalstangen, durch die jener Weg abgesteckt wird, und etwaige Äußerungen, die auf Seitenwege abzulenken scheinen, tun dies in Wirklichkeit nicht: eine auf gründlicher Kenntnis der einschlägigen Literatur beruhende Kritik wird bei Beurteilung derselben und der Berücksichtigung der verschiedentlichen Zeitverhältnisse immer auf den Richtweg zurückgelangen. Insoferne können die Worte des Maimonides zur Belehrung gereichen, in denen er die Forderungen der Lauterkeit in Gesinnung und Handlung, der äußeren und inneren Wahrhaftigkeit als der Fundamentalprinzipien der

jüdischen Religion — die den Inhalt dieses Kapitels bilden — zusammenfaßt: „Es ist dem Menschen verboten, glatte Worte und Überredungskünste zu gebrauchen, er soll auch nicht anders mit dem Munde und im Herzen anders sein, sondern innen wie außen, und was er denkt und sagt, soll übereinstimmen. Auch ist verboten, die Gesinnung der Menschen zu stehlen, selbst die Gesinnung der Götzendiener. Beispielsweise darf er einem solchen (obwohl es ihm nicht darauf ankommt) nicht das Fleisch eines geschlagenen Tieres als das eines rituell geschlachteten, auch soll er nicht einen Schuh aus dem Leder eines gefallenen Tieres für einen aus dem Leder eines geschlachteten Tieres verfertigten, verkaufen. Er soll in seinen Nächsten nicht drängen, bei ihm zu essen, während er weiß, daß er nicht essen wird, er soll ihm nicht reiche Geschenke darbieten, obwohl er weiß, daß er sie nicht annimmt, noch soll er für ihn ein frisches Faß anschlagen, wenn er es des Verkaufes wegen tun muß, um ihn glauben zu machen, daß er es ihm zu Ehren tut, und mehr dergleichen. Selbst ein einziges Wort der Täuschung und des Gesinnungsdiebstahls ist verboten, sondern wahrhafte Rede, ein gerader Sinn und ein Herz, rein von allem Fehl und Unrecht.“ [106]

Siebentes Kapitel.

Die jüdische Religion und die Zukunft der Menschheit, oder der Messianismus.

C. Siegfried beschließt eine Abhandlung, betitelt „Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachexilischen Entwicklung des Judentums“ mit folgender Betrachtung: „Die große Klarheit im Begreifen des eigenen Wesens und der unerschütterliche Wille, dieses und nur dieses unter allen Um-

ständen zu behaupten und sich vor allen Dingen durch nichts imponieren zu lassen; in diesen Eigenschaften, die bekanntlich den Deutschen in hervorragendem Maße fehlen, liegt die Erklärung der großen weltgeschichtlichen Erfolge des Judentums und der Vergeblichkeit jedes antisemitischen Ansturms gegen dasselbe. An idealistischen Träumen der Weltbeglückung hat dasselbe niemals gelitten und ist durch dergleichen in seiner Ruhe nicht gestört worden. In seiner Religion lagen die Keime, aus denen eine Weltreligion hätte hervorsprießen können. Unter seinen großen Propheten hat Jesaja vorübergehend diesen Träumen nachgehangen (vgl. Jes. 49, 6. 56, 1—7), doch auch bei ihm sollten die Heiden nur einen sekundären Anteil am Heiligtum haben. Und die nachexilische Entwicklung schied derartige prophetische Protuberanzen bald für immer aus. Man wollte gar keine Religion für alle Welt haben. Der eigene Gott war allerdings der Herr des Himmels und der Erde, offenbart aber hatte er sich nur seinem Volke, seine Gesetze hatte er nur diesem gegeben. Er war Weltengott, seine Religion war aber nur für die Juden.“ [1]

Man kann nicht besser unrichtigen Behauptungen den Schein der Wahrheit, Herabsetzungen den von Komplimenten leihen, als es hier geschieht. Diese Sätze stammen aus der Feder des bekannten, nunmehr leider verstorbenen christlichen Theologen, der seinerzeit mit anderen seiner hervorragenden Glaubens- und Fachgenossen der Anschuldigung des rituellen Blutgebrauchs, die der Antisemitismus gegen die Juden erhoben hatte, entgegengetreten war. Dafür bleiben die letzteren dem Verfasser und seinen Genossen zum Danke verpflichtet. Der Umstand erklärt und entschuldigt auch die Hereinziehung des modernen Antisemitismus, sowie des Vergleiches der Deutschen mit den Juden in einer Abhandlung, die mit der Politik nichts zu tun hat, und deren Inhalt der Gegenwart durch einen Zeitraum von mehr als zweitausend Jahren entrückt ist. Die unrichtig eingestellte Betrachtung mußte notwendig zu unrichtigen politischen Schlußfolgerungen führen, und da die Abhandlung in einem jüdischen Jahrbuch erschien, so konnte die Redaktion desselben nicht umhin, hierauf auf-

merksam zu machen. Damit ist dieser Teil der obigen Bemerkungen für uns erledigt.

Sie enthalten aber auch ein bestimmtes Urteil über die Stellung des Judentums — wir haben dabei immer die Religion im Auge, worauf ja auch jenes Urteil zuletzt hinauskommt — zur „Weltbeglückung". Diese bildet die Krönung, die den geistigen Aufbau der jüdischen Religion abrundet, und der wir deshalb das letzte Kapitel widmen. Wir haben ihm die obigen Bemerkungen Siegfrieds vorangeschickt, weil sie besagen, wie sich das Judentum zur Weltbeglückung nicht stellt. Man kann also daraus e contrario lernen, wie es sich dazu stellt. Dies soll hier auseinandergesetzt werden.

Kann überhaupt eine Religion, deren Fundamentalsatz der ethische Monotheismus ist, die Idee der Weltbeglückung von sich ausschließen? Nennen wir sie beim rechten Namen: die Idee der Weltbeglückung ist der Messianismus. Dieser ist dem Worte und Begriffe nach jüdischen Ursprungs, er ist von anderen Religionen aufgenommen, und es müßte mit merkwürdigen Dingen zugegangen sein, wenn er aus dem Judentum, das ihn hervorgebracht, verschwunden wäre. Diese Frage hängt aber aufs engste mit der Stellung des Judentums zum Universalismus zusammen, die wir im dritten Kapitel behandelt haben. Wir haben dort gezeigt, wie das nationale Erlebnis die Schule und Anleitung für die Ausbildung des Universalismus gewesen ist. Auf demselben Wege hat sich auch der Messianismus der jüdischen Religion entwickelt und zur Krönung ihres Aufbaus herausgebildet. Fehlt es uns auch an den biologischen Daten und Beweismitteln, auf welche die naturwissenschaftliche Deszendenz- und Transmutationslehre zu ihrer Behauptung sich berufen kann, so gebricht es doch nicht an Anzeichen, welche die allmähliche Ausbildung der messianischen oder Weltbeglückungsidee innerhalb der jüdischen Religion als einer kulminierenden Potenz, samt ihren jeweiligen Rückbildungen, als einen gesicherten historischen Vorgang erscheinen lassen.

„Diese Religion Israels" — anerkennt Wobbermin ganz im richtigen Gegensatz zu den obigen Bemerkungen Siegfrieds — diese Religion Israels, dessen einzigartige religiöse

Veranlagung ganz unverkennbar und unbestreitbar ist, wird durch nichts in dem Maße charakterisiert, wie durch die „messianische“ Hoffnung, die Hoffnung auf das „messianische“ Reich. Gerade diese „messianische“ Hoffnung weist in allen ihren Wandlungen — und sie hat deren viele durchgemacht — immer auf einen andersartigen Weltzustand und auf eine vollkommenere Lebensweise als auf das eigentliche Ziel des religiösen Lebens, und damit des Lebens überhaupt, hin. Die jenseitige Welt wird sich — so hofft man — auf das Diesseits herabsenken, um es zu verschönern und zu verklären. So wird das Diesseits selbst zu einem Jenseits, zu einer Welt der Jenseitigkeit, nämlich zum „Reich Jahves“ werden.“[1a] Diese Ausführung könnte man einmal als Probe eines richtigen Verständnisses der jüdischen Religion seitens eines christlichen Theologen bezeichnen, wenn nicht wieder der gänzlich unwissenschaftliche Ausdruck „Reich Jahves“, der in der gesamten jüdischen Literatur nicht vorkommt, da hier nur immer vom „Reich Gottes“ (מלכות שמים, selten מלכות שדי) die Rede ist, beweisen würde, daß man sich nicht von der liebgewordenen Einbildung losmachen kann, daß alles von dem Judentum in das Christentum Übergegangene erst in diesem seine Vollendung erhalten habe.

Suchen wir uns die Entwicklung dieses religiösen Begriffs klar zu machen.

Jeder Mensch, jede menschliche Bestrebung geht auf ein Endziel aus: es ist das Glück, das alle suchen, und nach dem das Verlangen in demselben Maße wächst, in welchem es sich je nach den gesteigerten Erwartungen und Hoffnungen immer weiter entfernt. Wenn wir die Bibel befragen, so schwebt seit den ältesten Zeiten, die sie schildert, der Besitz Kanaans, des Landes, wo Milch und Honig fließt, dem Volke Israel und seinen Führern als das zu erreichende Endziel vor. Aber schon diese älteste Zukunftshoffnung ist bereits über das Niveau eines materiellen Eroberungsdranges und Expansionsgelüstes, das allen Völkern in ihrer Jugend Spannkraft verleiht, hinausgehoben und religiös gefärbt. Gott hat dieses Land den Vätern verheißen, Gott wird es auch den Enkeln übergeben. Mit dem Besitz des verheißenen Landes war

jedoch die Zukunftshoffnung keineswegs befriedigt, das Ziel ward nur weiter gesteckt. In den jüdischen Erziehungsschriften des Mittelalters wird der Rat erteilt, den Fleiß des Kindes zunächst durch materielle Versprechungen und Belohnungen anzuspornen. Der Lehrer läßt dem Kinde von hinterrücks eine Süßigkeit zukommen und sagt ihm: Der Engel hat dir dies zugeworfen. Mit zunehmendem Alter bedient sich der Lehrer edlerer Anspornungsmittel, bis der Schüler zuletzt begreift, daß das Studium sich durch sich selbst belohnt. So werden die Ziele immer weiter gesteckt. Im Grunde ist, wie wir schon zu Ende des vierten Kapitels bemerkt haben, dieser Weg der Erziehung derselbe, den die Vorsehung das Volk Israel geführt hat. Trachtete es zuerst „nach der Ruhe und dem Besitz“,[2] so gewährten sie doch, nachdem sie erreicht waren, keine Befriedigung. Ja sie sollten keine gewähren. „Und unter diesen Völkern wirst du nicht rasten, und es wird keine Ruhstatt sein für den Ballen deines Fußes.“[3] In der Ruhe, im behaglichen Genuß der Gegenwart wären die Keime der Religion verkümmert, man würde nicht an die Zukunft gedacht haben, erst die Rastlosigkeit, die Erkenntnis der Vergänglichkeit der zeitlichen Güter eröffnete dem Volke die Gewißheit, daß es in den göttlichen Wahrheiten den einzigen unverlierbaren Schatz, der ihm auch die Zukunft verbürge, besitze. Die Hagada macht die sinnige Bemerkung: Der Fluch, den der Prophet Achia aus Siloh gegen Israel geschleudert hat, war besser, als der Segen, den ihm der Bösewicht Bileam gespendet. Jener verglich das Volk mit dem schwankenden vom Sturme hin- und hergepeitschten Schilf, das sich aber dadurch um so tiefer einwurzelt, während dieser ihm mit dem Bilde der Zeder schmeichelte, die der Sturmwind infolge ihrer Unnachgiebigkeit zerbricht.[4] Diese Betrachtung wird durch den Verlauf der israelitischen und jüdischen Geschichte gerechtfertigt. Der Fluch ist dem Judentum zum Segen, und der Segen zum Fluch ausgeschlagen. Aus der Unruhe der jedesmaligen Gegenwart haben sich die erhabensten Zukunftshoffnungen entwickelt. Es kann angesichts dieser ruhelosen Geschichte, die einzig in ihrer Art ist, nichts Abgeschmackteres geben,

als zu sagen, wie Siegfried tut, das Judentum sei „von idealistischen Träumen der Weltbeglückung in seiner Ruhe nicht gestört worden“.

„Idealistische Träume!“ Die sollten dem Judentum fremd sein? Es scheint, daß dem verstorbenen gelehrten Autor, als er dieses Urteil niederschrieb, ein paar glückliche Spekulanten, die zufällig Juden waren, in die Augen gestochen haben, und daß er unter dem Einfluß dieser Suggestion das Judentum beschrieben hat. Das Judentum ist die Religion des Idealismus par excellence. Oder wäre es das Christentum mit seinen Kreuzzügen, seinen Juden- und Albigenserverfolgungen, seinem Dreißigjährigen Kriege, den Grausamkeiten der Konquistadoren und Inquisitoren, den Völkerschlachten, den Sklavenjagden, einer Weltbeglückung, die ganze Stämme ausgerottet hat und deren Hand noch heutzutage schwer auf den Völkern Asiens und Afrikas lastet! Dagegen ist ein Kinderspiel, was die Bibel hinsichtlich der Ausrottung der Ureinwohner Kanaans anbefiehlt, die übrigens nie ausgeführt wurde.[4a] „Idealistische Träume!“ Wer denn hat ihnen nachgehangen, wenn nicht die Makkabäer, die jüdischen Streiter gegen Rom, die jüdischen Gemeinden zur Zeit der Kreuzzüge, deren Blut den Rhein rot färbte, die deutschen Juden zur Zeit des schwarzen Todes, die spanischen und sizilischen zur Zeit Ferdinands des Katholischen, die Haus und Hof und Leben für ihre „Träume“ opferten und denen sich die rumänischen und russischen Juden von heute anschließen. Das erste der fünf Bücher Moses ist ein Traum- und Träumerbuch. Das Judentum hat sich darin selbst dargestellt. Nur in einem Volk von Träumern konnte der Prophetismus, konnte die Messiasidee entstehen.

Wer keine Gegenwart hat, oder nicht davon ausgefüllt wird, der lebt in der Zukunft. Nur wer an der Gegenwart seine Freude hat, und davon befriedigt ist, wird sagen: Das Heil ist erschienen. Wer keine Gegenwart hat, oder nicht von ihr befriedigt ist, wird sich mit der Hoffnung trösten: Das Heil wird erscheinen. In dem jüdischen Volke muß deshalb sehr früh die Würdigung der Gegenwart, der Wirklichkeit hinter den idealistischen Drang nach dem Unbekannten, hinter eine übermächtige Zukunftssehnsucht zurückgetreten sein. Diese

Erscheinung erklärt, wie wir an einem anderen Orte gezeigt haben,[5] die Schweigsamkeit, welche die Bibel über die Unsterblichkeit und die eschatologischen Dinge beobachtet. Es galt vielmehr, das Volk von dem Jenseits abzulenken, und über das Diesseits aufzuklären. In diesem Sinne sind die Worte des Deuteronom zu verstehen: „Das Verborgene ist des Ewigen, unseres Gottes, aber das Offenbare ist unser und unserer Kinder, auszuüben alle Worte dieser Lehre."[6] Es ist derselbe Gedanke, dem später ein Schriftgelehrter den strengen Ausdruck gibt: „Das Leben werde denen ausgeblasen, die das Ende berechnen und nicht erwarten können."[7] Aber die Tatsache, daß man sich zu so verschiedenen Zeiten veranlaßt sah, den Zukunftsdrang des Volkes zu mäßigen und einzudämmen, beweist, daß er vorhanden und der religiösen Individualität desselben von Haus aus eigen war. So etwas entsteht nicht, wenn nicht die Anlage dafür vorhanden ist. Der Prophetismus selber ist in seiner Totalität eigentlich bei aller Aktualität Zukunftshoffnung, Messianismus. Die Vergangenheit ist nur der Wegweiser für die Zukunft, die Gegenwart nur ein Atemholen für das Weiterstreben. „Das Frühere — siehe es ist eingetroffen und Neues verkünde ich; ehe es hervorkeimt, mache ich es euch kund."[8] „Gedenket an Vergangenes aus der Vorzeit, denn ich bin Gott und keiner sonst, Gott und nichts ist mir gleich, der vom Anfang das Ende verkündet, und in der Urzeit, was noch nicht geschehen."[9] Diese Auffassung der Vergangenheit als einer Vorahnung und Vordeutung einer besseren Zukunft, in der die dort gepflanzten Keime zur Reife gelangen, ist ein Leitmotiv des Prophetismus. Das „Ende der Tage" (אחרית הימים) ist ein im Volke Israel entstandener Begriff, dessen Inhalt zu allen Zeiten im Vordergrunde des Interesses steht. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn der Messianismus nicht ein Grundzug der Religion gewesen wäre, die also bei dem Gegebenen sich nicht beruhigt, sondern deren Lebenselement die Zukunftsahnung und Zukunftshoffnung ist. Die Bibel läßt schon den Stammvater Jakob auf seinem Sterbebette den Versuch machen, den um ihn versammelten Söhnen das „Ende der Tage" zu enthüllen.[10] Der Zukunftsdrang, wovon zu jeder Zeit das Herz voll ist, wird schon an den Anfang verlegt, als ursprüngliche

Anlage des Volkes, dessen Urbild Jakob ist, aber es ist ein feiner Zug der Hagada, wenn sie seine Absicht durch Gott vereiteln läßt.[11] Dies stimmt mit dem, was wir vorhin von der Eindämmung des Zukunftsdranges gesagt haben, überein. Auch bei Bileam, dem Afterbild des jüdischen Propheten, darf natürlich der Versuch, das „Ende der Tage" zu enthüllen, nicht fehlen.[12] Im Deuteronom weist Moses wiederholt darauf hin.[13] Dasselbe tut Hosea,[14] Micha,[15] Jesaja,[16] am meisten spricht Jirmeja, was sich aus den Vorgängen seiner Zeit erklärt, vom „Ende der Tage",[17] aber auch Jecheskel[18] und Daniel[19] weisen darauf hin. Das „Ende der Tage" ward allmählich ein Kunstausdruck, für den das Schriftgelehrtentum die „Tage des Messias" gebrauchte. Aber der Messianismus ist älter als der Messias. Jener hat sich in diesen als in den „Sohn Davids" erst ziemlich spät verdichtet, oder in ihm vergegenständlicht. Die Bibel weiß noch von keiner Persönlichkeit, selbst in den ältesten pharisäischen Kreisen wird dem Messias als Person noch keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet,[20] und sogar von einer späteren Zeit ist richtig bemerkt worden: „Bei den Tannaiten, ebenso wie bei den Propheten, deren geistige Erben sie waren, spielt die Hauptrolle nicht der Messias, sondern das messianische Zeitalter. Im Grunde genommen führt Gott selbst dieses Zeitalter herbei, so daß sogar der Messias selbst ihm nur als Werkzeug dient, wenn es betont wird, daß er das herrlichste der Werkzeuge Gottes ist, das je in einem irdischen Menschen verkörpert war."[21] In dem Glauben an einen persönlichen Messias, wie er sich im Judentum herausbildete, hat also die Fundamentalüberzeugung des letzteren von dem alleinigen und ausschließlichen Walten Gottes in der Welt keineswegs Einbuße erfahren. Der Messias ist kein göttliches Wesen und hat keine göttliche Macht, er ist kein Sündenvergeber, er ist kein Erlöser, er ist kein Mittler, er ist nur der sichtbare Ausdruck der von Gott und nur von ihm allein herbeizuführenden Zukunft.[22] Dies muß festgehalten werden, und man wird ohne weiteres begreifen, daß die jüdische Messianologie mit der christlichen, abgesehen von der Aufnahme des Ausdrucks nichts gemein hat, obwohl die christliche Theologie den Standpunkt

einnimmt, daß die erstere in die letztere unmittelbar einmünde und in ihr sich erfülle. So wenig man die Trinität des Christentums ans dem Judentum ableiten kann, so wenig kann man dies mit dem Gottessohn und Heiland fertig bringen. Für ein transzendentes Messiasbild bietet das Judentum trotz aller Versuche, es in der jüdischen Apokalyptik sowie in hagadischen Aussprüchen zu finden, keine Handhabe. Eher mag man in den einschlägigen hellenistischen Schriften den einen oder anderen supranaturalistischen Zug finden, der dann in der Messiaserscheinung des Christentums durch dessen Zusammenhang mit dem Hellenismus weiter herausgearbeitet ist.[23]

Wie stellt sich nun das messianische Zukunftsbild im Judentum dar? Ist es national oder universalistisch? Wenn es mit dem, was wir in betreff dieses Unterschiedes im 3. Kapitel von der jüdischen Religion überhaupt gesagt haben, seine Richtigkeit hat, so kann die Beantwortung dieser Frage nicht zweifelhaft sein. Der Begriff einer einheitlichen Menschheit und die Pflicht allgemeiner Menschenliebe, die wir als wesentliche Bestandteile der jüdischen Religion erkannt haben, schließen von vornherein den nationalen oder partikularistischen Charakter des messianischen Zukunftsbildes aus. Womit nicht gesagt sein soll, daß an eine Selbstaufgebung gedacht ist. Die Verflachung, das Verschwinden im Allgemeinen ist keineswegs gleichbedeutend mit der Hingebung an das Allgemeine. Diese hat vielmehr die Selbstgewißheit und Selbstbetonung zur Voraussetzung, denn nur derjenige, der für sich die volle Überzeugung besitzt, daß er der Glückseligkeit teilhaft wird, kann und muß dieselbe von ganzem Herzen auch der gesamten Menschheit wünschen, da der Gedanke, daß auch nur einem Bruchteil derselben die Glückseligkeit entginge, die eigene unmöglich machen würde. Hierbei bleibt die Art und Weise, wie die Glückseligkeit erworben wird, ganz außer Betracht, was wir hervorheben, um die Vermengung dieser Dinge zu kennzeichnen, deren sich SIEGFRIED in dem oben mitgeteilten Auszuge zuschulden kommen läßt. Er spricht zuerst von der Weltbeglückung, und sagt dann von den Bestrebungen des Judentums: „Man wollte gar keine Religion für alle Welt haben“, und weiter bemerkt er von Gott: „Er war Weltengott,

seine Religion war aber nur für die Juden." Man kann den letzteren Behauptungen zustimmen, involviert diese Zustimmung aber, daß das Judentum nicht die Weltbeglückung herbeisehnte? Dies war um so mehr der Fall, als es nicht Weltreligion zu sein strebte. Ohne Zweifel erkannte und erkennt das Judentum sich selbst als den Weg zur Seligkeit, aber es hat nie diesen Weg als den einzigen, der dazu führt, bezeichnet, seine Überzeugung ist reich und wirksam genug, um der ganzen Menschheit diese Seligkeit zu wünschen und von der Zukunft zu erwarten, daß Gott diesen Wunsch erfülle und einen Glückseligkeitszustand der gesamten Menschheit herbeiführe. Dies ist die jüdische Messiasidee, von der man behaupten kann, daß sie mit einer speziellen Religion gar nichts zu tun habe, da in jener Idee, wie in dem Judentum überhaupt, einzig und allein Gott der Mittelpunkt ist, was freilich die Summe aller Religion ausmacht. Also weit entfernt davon, daß die jüdische Messiasidee enger wäre als die christliche, ist sie vielmehr weit umfassender, da sie das Heil für die gesamte Menschheit ohne Verbindlichkeit irgend eines Glaubens, nicht einmal des Glaubens an den Messias, von der Gnade Gottes erhofft. Wie nun diese Zukunftsidee einer alle Menschen umfassenden Glückseligkeit vom Hintergrunde des Judentums zuerst unauffällig, dann in immer kräftigeren Tönen sich abhebt, um weiterhin unter dem Drucke der Zeitereignisse zurück-, sodann wieder in mächtigem Aufschwung hervorzutreten, wird die folgende Übersicht, bei der wir teilweise der Darstellung L. Philippsons folgen,[24] zeigen.

Bei Amos heißt es: „An selbigem Tage werde ich aufrichten die verfallene Hütte Davids und vermauere ihre Risse und richte auf ihre Trümmer und baue sie wie in den Tagen der Vorzeit, auf daß sie erwerben den Überrest Edoms und alle Völker, über die mein Name genannt wird, spricht der Ewige, der solches tut."[25] Hier scheint allerdings die Zukunft innerhalb der Grenzen der Wiederaufrichtung des davidischen Königtums beschränkt, aber der Gebrauch des Symbols der „Hütte" erweitert diese Grenzen, denn dss Hüttenfest, dem es entlehnt ist, hat universalistische Bedeutung, wie seine Verwendung in dem weiter zu erwähnenden 14. Kapitel Zacharjas

und die traditionelle Auffassung lehrt.[26] Darum treten dem wiederhergestellten Israel sofort „alle Völker, über die mein Name genannt wird“ als gleichberechtigte Teilnehmer an der erhofften zukünftigen Glückseligkeit an die Seite. Denn auch Israel besitzt keine höhere Auszeichnung als die, daß der Name Gottes über dasselbe genannt ist.[27] Dadurch wird Israel zum Eigentum Gottes geweiht, was also in der Zukunftsvorstellung des Propheten auch hinsichtlich der anderen Völker der Fall sein wird. Dies ist eine der ältesten prophetischen „Protuberanzen“ oder messianischen Zukunftsbilder, an dem die Ausführung noch ziemlich unentwickelt ist. In voller und reichster Ausführung erscheint die bei Micha und Jesaja gleichlautend vorkommende Zukunftsschilderung, die beide Propheten wohl einem älteren entlehnt haben: „Und es wird geschehen am Ende der Tage: gegründet wird stehen der Berg des Hauses des Ewigen an der Spitze der Berge und über die Hügel erhaben, und zu ihm strömen Völker. Und es gehen viele Nationen und sprechen: Auf! hinan laßt uns ziehen zum Berge des Ewigen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre von seinen Wegen und wir wandeln in seinen Pfaden: denn von Zion geht die Lehre aus und des Ewigen Wort von Jeruschalajim. Dann wird er richten zwischen vielen Völkern, schiedsrichten mächtigen Nationen bis in die Ferne, daß sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern, nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert und nicht lernen sie fürder den Krieg. Dann wohnt ein jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaume, und niemand schreckt: denn der Mund des Ewigen der Heerscharen hat's geredet.“[28] Hier ist ohne Berufung auf den Messias das durch Gott allein herbeizuführende messianische Zeitalter so weltumfassend, so erhaben und so ohne alle verpflichtende Vorbedingung dogmatischer Überzeugungen hingestellt, wie es nie und nirgends sonst geschehen ist und man es sich nicht vollkommener denken kann. Ist dies nicht die Idee der Weltbeglückung in vollendetster Ausführung? Die gleichlautende Schilderung liegt in zwei Propheten vor. Darf man danach nicht vermuten, daß sie damit einer auf dem Grunde der Volksseele ruhenden Vorstellung Ausdruck gegeben haben?

Und da behauptet Siegfried vom Judentum: „An idealistischen Träumen der Weltbeglückung hat dasselbe niemals gelitten und ist durch dergleichen in seiner Ruhe nicht gestört worden!“ Die Anknüpfung dieses Zukunftsbildes an Jerusalem und sein Heiligtum nimmt ihm nichts von seiner weltumfassenden Bedeutung, denn irgendwo muß der Ausgangspunkt der Entwicklung liegen, und es ist begreiflich, daß die Propheten ihn in das Heiligtum zu Jerusalem und in die dort gepflegte Lehre des ethischen Monotheismus verlegen, ebenso, daß nach ihrer Zukunftsvorstellung die Menschheit überhaupt nach diesem Ausgangspunkt ihrer Seligkeit wallfahrten wird. Und wie stellt diese Seligkeit sich dar? In dem Weltfrieden, in der Erfüllung einer bis heute ungestillten, ja heute mächtiger als je die Herzen bewegenden Sehnsucht. Dieser allgemeine Friede ist die „Religion für alle Welt“, die man im Judentum — nach Siegfried — gar nicht haben wollte, die aber schon Jesaja als das Endziel vorgeschaut hat, und die weiter nichts ist, als die volle Erkenntnis des Einen Gottes, damit aber das Höchste erreicht hat. Übergehen wir weniger ausdrucksvolle messianische Stellen in diesem Propheten und wenden wir uns einer anderen, mit den reichsten Farben gesättigten Zukunftsschilderung desselben zu, die an ein bestimmtes Zeitereignis anknüpft. Es ist die Geburt Hiskias. Von ihm erwartet er neuen Glanz für den Thron Davids und den Anbruch eines Zeitalters, das er folgendermaßen schildert: „Und es wohnt der Wolf mit dem Lamm, und der Tiger lagert neben dem Böcklein, und Kalb und junger Leu und Maststier zusammen und ein kleiner Knabe leitet sie. Und Kuh und Bär weiden, es lagern ihre Jungen zusammen, und der Leu wie ein Rind frißt Stroh. Und es spielt der Säugling auf dem Loche der Natter, in die Höhle des Basilisken steckt seine Hand das entwöhnte Kind. Sie tun kein Leid und richten nicht Verderben an auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist die Erde der Erkenntnis des Ewigen, wie Wasser die Meerestiefe bedecken. Und geschehen wird es an selbigem Tage: Die Wurzel Jischais, die da steht als Panier der Völker — zu ihr werden Völker sich wenden, und seine Ruhestätte ist Herrlichkeit.“ [29] So gewiß diese Schilderung auf dem er-

wähnten Zeitereignis beruht, so wenig ist sie in dem Zeitereignisse erschöpft. Denn ein solcher Umschwung, wie der Prophet ihn darstellt, kann nicht von heute auf morgen erfolgen. Wohl aber wird der Prophet von dem Zeitereignisse und den damit verknüpften Hoffnungen angeregt, den in ihm lebenden messianischen Zukunftsgedanken auszuspinnen und, wie es das Wesen der Propheten mit sich bringt, auf den Schwingen einer gottbegeisterten Phantasie erhebt er sich aus der Wirklichkeit der Gegenwart zur Vorschau einer glänzenden Zukunft. Diese kann aber unmöglich Israel allein umfassen, obgleich dieses den Ausgangs- und Endpunkt der Vision bildet, denn es wäre ein Unsinn, ein so großartiges Ereignis wie die Umwandlung selbst der Raubtierwelt in ein Friedensreich, wenn es auch nur bildlich gemeint ist, innerhalb Palästinas vor sich gehen zu lassen, während die Menschenwelt außerhalb Palästinas ein Reich des Unfriedens und der Roheit bliebe. Aus demselben Grunde ist auch nicht anzunehmen, daß der Prophet gemeint habe, bloß das Land Juda werde der Erkenntnis des Ewigen voll sein, wie Wasser die Meerestiefen bedecken. Ein so grandioser Vergleich, angewendet auf ein so kleines Land, ergäbe ein Mißverhältnis, eine Karikatur. Aus diesen Gründen muß es sich in der Vision des Propheten um die ganze Menschheit und um die ganze bewohnte Erde handeln. Das Endziel, die Erfüllung der messianischen Sehnsucht, ist aber auch hier wieder, wie in der vorigen Vision der durch die volle und allseitige Erkenntnis des einig-einzigen Gottes herbeigeführte Friede unter den Menschen, der durch sein Abbild in der Raubtierwelt noch kräftiger hervorgehoben wird. Es ist für die messianische Zukunftsvorstellung des jüdischen Volkes bezeichnend, daß derselbe Gedanke mit denselben Worten bei verschiedenen Propheten wiederkehrt. Wie die Weissagung Michas vom Ende der Tage ebenso bei Jesaja sich findet, so tritt uns der jesajanische Vergleich der alle Völker überflutenden Gotteserkenntnis mit den den Meeresgrund bedeckenden Gewässern auch bei Habakuk entgegen. „Denn voll sein wird die Erde, zu erkennen die Herrlichkeit des Ewigen, wie Wasser bedecken die Meerestiefe."[30] Diese wörtlichen Übereinstimmungen können doch nur als Beweis

dafür angesehen werden, wie verbreitet die Messiasidee war und wie sie an dem Spalier eines feststehenden Bildes und Ausdruckes von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzte. Auch Jirmeja sieht voraus, wie „sich alle Völker versammeln zum Namen des Ewigen, nach Jeruschalajim, und werden nicht mehr wandeln nach der Verstocktheit ihres bösen Herzens“,[31] und wie Gott ihnen seine Hand und Allgewalt kundtut, „auf daß sie erkennen, daß mein Name der Ewige ist“.[32] Immer deutlichere Gestalt nimmt die messianische Zukunftsvorstellung an, je tiefer wir in der Reihenfolge der Propheten hinabsteigen. Wie bei Micha und Jesaja zum Zeichen des allgemeinen Friedens die Schwerter und Speere in Pflugscharen und Winzermesser umgewandelt werden, so verschwinden bei Zacharja, um auch hier die Wiederkehr desselben Zukunftsbildes hervorzuheben, „die Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Jeruschalajim, und der Kriegsbogen wird vernichtet, und er verkündet Frieden den Völkern; und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer, und vom Strom bis an die Enden der Erde.“[33] „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an diesem Tage wird der Ewige einzig und sein Name einzig sein.“[34] Dies ist bei diesem Propheten die kurze Zusammenfassung des Zukunftsbildes, dessen Größe in seiner Einfachheit beruht. Der allgemeine Weltfriede wird bei demselben Propheten durch eine alljährliche Völkerfeier des Hüttenfestes, auf dessen universalistische Bedeutung wir bereits aufmerksam gemacht haben, besiegelt.[35] Am eingehendsten verbreitet sich über die einstige Zukunft die dem Jesaja angeschlossene Reihe von Prophezeiungen, in denen der messianische Beruf, den das jüdische Volk selbst auszuüben hat, in dem farbenprächtigsten Gemälde dargestellt wird. Die Botschaft, die dieser Prophet dem Volke verkündet, lautet: „So spricht Gott der Ewige, der erschaffen die Himmel und sie ausgespannt, die Erde ausgedehnt mit ihren Sprößlingen, der Odem gibt dem Volke auf ihr, und Lebenshauch denen, die auf ihr wandeln. Ich, der Ewige, habe dich berufen zum Heile, und deine Hand gefaßt und dich gebildet, und dich eingesetzt zum Bunde für das Volk, zum Lichte von Nationen, blinde Augen zu öffnen, herauszuführen aus dem Kerker den Gefesselten, aus dem

Gefängnishause die Bewohner der Finsternis. Auf daß man erkenne vom Aufgange der Sonne und vom Niedergang, daß nichts ist außer mir, ich bin der Ewige und keiner noch. Wendet euch zu mir, auf daß ihr gerettet werdet, alle Enden der Erde, denn ich bin Gott und keiner noch. Bei mir schwor ich, Heil ist aus meinem Munde gegangen, ein Wort, das nicht zurückkehrt, daß mir sich beugen werde jedes Knie, schwören jede Zunge. Nur bei dem Ewigen, spricht man von mir, ist Heil und Macht; zu ihm werden kommen und sich schämen alle, die wider ihn entbrennen. Und die Söhne der Fremde, die sich dem Ewigen anschließen, ihm zu dienen und den Namen des Ewigen zu lieben, ihm Knechte zu sein, jeder, der den Sabbat wahret, daß er ihn nicht entweihe, und die festhalten an meinem Bunde, sie werde ich bringen nach meinem heiligen Berge, und sie erfreuen in meinem Bethause, ihre Ganzopfer und ihre Schlachtopfer werden gnädig aufgenommen auf meinem Altare, denn mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker".[36] Wir haben in diesem kurzen Auszuge den Kern der schwungreichen Reden dieses Propheten zusammengefaßt. In der Zeit, die er voraussieht, gibt es keine Fremden mehr, alle Menschen sind in dem Glauben, an den in Israel und durch Israel geoffenbarten einig-einzigen Weltengott vereinigt und verbrüdert. Das so gezeichnete Weltbild ist also ebenfalls ein Friedensbild, wie es die früher erwähnten Propheten entwerfen, nur kommt hier zu dem Walten und Wirken Gottes die Berufung Israels als dessen die Zukunft vorbereitenden Mitarbeiters hinzu. Der Tempel und dessen Kultus ist dabei nur der gegebene Mittelpunkt, den aufzugeben für den Propheten keine Veranlassung bestehen konnte, aber es ist mit keinem Worte eine Pressung und Einschwörung auf eine Formel angedeutet, es wird vielmehr vorausgesetzt, daß die in allen Menschen erwachende Sehnsucht nach dem einig-einzigen Gott sie bestimmen werde, aus freien Stücken an der Sabbatfeier teilzunehmen, es wird kein Verlangen nach Opfern ausgesprochen, sondern es wird ihnen die Versicherung erteilt, daß auch ihre Opfergaben gnädig aufgenommen werden und daß die Befürchtung des Fremden, „daß Gott ihn von seinem Volke absondere",[37] grundlos sei.

Endlich sei noch des letzten Propheten, Maleachis gedacht, in dessen Worten sich zwar nur ein schwacher Nachhall der vorstehenden Prophezeiungen, mit Einfügung der neuen Erscheinung der Wiederkehr Elijahus, als Vorboten des „großen und furchtbaren Tages", findet, aber mit der Versicherung, „er werde die Herzen der Väter zu den Kindern, und die Herzen der Kinder zu den Vätern zurückführen" klingt auch diese Prophezeiung in Frieden aus.[38]

So zieht sich, entsprechend den Worten des R. Jochanan, daß alle prophetischen Weissagungen auf die Zeiten des Messias hinzielen,[39] durch den gesamten Prophetismus, zu dem auch die mehr oder minder deutlichen Hinweisungen in den anderen heiligen Schriften hinzuzunehmen sind, die Zuversicht einer die Völker verbrüdernden Zukunft. Ein Gott und Eine Menschheit. Dieses erste Wort des alten Kanons ist auch sein letztes. Dieser Weltfriede ist auch die Weltreligion. Das ist die einzig richtige Antwort auf die Frage nach der Stellung Israels zu diesem Problem. Der Nationalismus hat den Universalismus aus sich erzeugt, und wenn auch der erstere nicht untergeht, sondern in der Vorstellung eines persönlichen Messias seinen Ausdruck findet, so hat er doch nichts Trennendes, Abstoßendes an sich, er tritt hinter den universalistischen Gedanken der allgemeinen Menschenverbrüderung zurück, und so wenig die Verwirklichung dieses Gedankens die Aufhebung der Familie und der menschlichen Individualität in sich schließt, so wenig konnte er die Selbstbehauptung Israels zunichte machen, die gerade die endliche Herbeiführung jener Zukunft vorbereiten soll. Dieses ist das messianische Weltbild des Prophetismus und der jüdischen Religion überhaupt. Kann man angesichts desselben von „Protuberanzen" d. h. von Erscheinungen plötzlichen und bloß vorübergehenden Aufleuchtens des die gesamte Menschheit umfassenden Zukunftsgedankens reden? Oder handelt es sich hier nicht um ein Leitmotiv, dessen Akkorde bald lauter, bald schwächer erklingen, die aber nie ganz verstummen?

Man kann sich allerdings nicht darüber wundern, daß in den Zeiten, in welchen das jüdische Volk mit der dasselbe umgebenden Welt in Berührung kam und von ihr einen Rückstoß erfuhr, der es in seinen heiligsten Empfindungen verletzte,

ein Zustand der Depression eintrat. In den zahlreichen Kämpfen und Verfolgungen, welche das Judentum zu bestehen hatte, wurde der Messiasgedanke mit der Not des Tages verflochten und dadurch von seiner Höhe herabgezogen. In dem Drang nach Befreiung aus den augenblicklichen Verhältnissen sehnte man das Erscheinen des Messias als des Retters herbei, berechnete man das Ende aus Ungeduld, es abzuwarten, oder glaubte auch wohl in dem Unmut der Verzweiflung, daß Israel keinen Messias mehr zu erwarten habe, da er bereits in den Tagen des Königs Hiskia „aufgezehrt“ worden sei.[40] Aber diese Vermischungen des Messiasgedankens mit den Zeiterscheinungen, wie andererseits mit den eschatologischen Dingen haben mit dem eigentlichen Messianismus nichts zu tun. Man würde auch fehlgehen mit der Annahme, daß die reine und ungetrübte Auffassung desselben in dieser Zeit gänzlich untergegangen wäre. Davor schützte schon die regelmäßige öffentliche Vorlesung der prophetischen Verheißungen, die dem Volke das dereinstige Weltbild in seiner Erhabenheit vor Augen hielten. Dadurch entstand in dieser Zeit des äußeren Niederganges der Ausdruck „Reich Gottes“ (מלכות שמים), in dessen engem Rahmen die Idee der einstigen alleinigen Herrschaft Gottes über die ganze Menschenwelt zusammengefaßt ist. Denn das Reich, genauer das Königtum Gottes — dieser Ausdruck ist doch nur der Weissagung Zacharjas nachgebildet, die wir bereits angeführt haben: „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an diesem Tage wird der Ewige einzig und sein Name einzig sein.“ Dieser Satz ist aber wieder nur die Erläuterung des Ausdrucks im Mosesliede „Der Ewige regieret immer und ewig“.

Hier müssen wir wieder WELLHAUSEN zitieren. In dem Kapitel über das Evangelium bedient er sich in der Darstellung desselben ganz messianisch der unkritischen, harmlosen Pflugschar, er wirft eine Scholle nach der anderen auf, um die fruchtbaren Anregungen, die es enthält, aufzudecken. Wir sind weit entfernt, ihm daraus einen Vorwurf zu machen. Aber auch hier bearbeitet er das Judentum ganz unmessianisch mit dem kritischen Schwert. Hören wir, was er über das Reich Gottes sagt:

„Bei den Juden kommt das Reich Gottes wie ein glücklicher Zufall, die Gesetzeserfüllung bereitet es nicht vor, steht überhaupt in keiner ursächlichen Beziehung dazu, sondern ist nur eine statutarische condicio sine qua non. Es besteht keine innere Verbindung zwischen dem Guten und dem Gute, das Tun der Hände und das Trachten des Herzens fällt auseinander. Das fromme Handeln hat gar keinen irdischen Zweck, aber die Hoffnung ist desto weltlicher; die unersprießliche Pedanterei der gottseligen Übungen und die schlecht verhohlene Gier der frommen Wünsche stehen nebeneinander. Jesus dagegen stellt das Reich Gottes als Ziel des Strebens auf; vollendet wird es allerdings erst in der Zukunft durch Gott, aber angefangen wird es schon in der Gegenwart. . . . .

. . . . . . Was ist denn aber nun das bereits vorhandene und in der Zukunft nur zu vollendende Reich Gottes? Es kann nichts anders sein als die Gemeinschaft der nach der Gerechtigkeit Gottes trachtenden Seelen. Die Selbstverleugnung ist das Mittel, und die Gemeinschaft der Seelen in Gott ist der Erfolg.“[41]

Diese Predigt — denn von einer wissenschaftlichen Ausführung kann da nicht mehr die Rede sein, wo man bloß begeistert schwärmt, ohne zu beweisen — will das Judentum zur Folie für Jesus machen. Aber das ist angesichts der vorliegenden Tatsachen vergebliches Bemühen. WELLHAUSEN selbst ist in diesem Bemühen unsicher geworden. In der ersten Auflage (317, Anm.) hat er noch gesagt: „Und ist es sicher, wenn ein Ausspruch Jesu im Talmud dem Rabbi Hillel (nebenbei gesagt, der Mann hat nie den Titel Rabbi geführt) zugeschrieben wird, daß dann der Talmud recht hat? Kann nichts aus dem Evangelium in den Talmud geraten sein und dort unter falscher Flagge segeln?“ Das hat er jetzt (390, Anm. 1) weggelassen, und setzt die „Originalität“ Jesu darin, „daß er aus chaotischem Wuste das Wahre und Ewige heraus empfunden und mit größtem Nachdruck hervorgehoben hat.“ Die grundlose Bezeichnung des rabbinischen Judentums als „chaotischen Wustes“ soll uns nicht veranlassen, bereits Zurückgewiesenes noch einmal zurückzuweisen. Bleiben wir bei unserem Gegenstande. Jesus hat den Ausdruck und Begriff des

Reiches Gottes von den Rabbinen, die ihn ihrerseits von den Propheten, die ihn selbst aus der Tora haben: Das Reich Gottes ist vorgebildet in dem ersten Abschnitt des Schema, in den Worten: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, ist ein einziger Gott. Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen." Der diese Worte Betende nimmt damit das Joch des Reiches Gottes auf sich,[42] und dieser Abschnitt hat wegen seiner fundamentalen Bedeutung dem zweiten, in dem der Betende das Joch der Gebote auf sich nimmt, voranzugehen.[43] Was heißt denn nun hiernach das Reich Gottes auf sich nehmen? Ist es die Geltendmachung einer statutarischen conditio sine qua non? Ist hier keine Verbindung zwischen dem Guten und dem Gute, ist hier eine weltliche Hoffnung ausgesprochen, ist hier die Gier der frommen Wünsche schlecht verhohlen? Diese Worte geben der Überzeugung von dem Reiche Gottes, das für den Betenden bereits besteht, und dessen dereinstige Aufrichtung in der ganzen Menschenwelt er erhofft, klaren und deutlichen Ausdruck. Das ist kein weltlicher Wunsch, kein irdisches Verlangen, keine politische Hoffnung: die reinste und umfassendste Liebe zu Gott ist der Weg und das Mittel, die, wenn von allen Menschen beschritten und angewendet, das Reich Gottes herbeiführen. Welchen wissenschaftlichen Wert hat hiernach Wellhausens „Dagegen", womit er Jesu Auffassung vom Reiche Gottes der jüdischen entgegenstellt? Welche andere konnte dieser davon haben, wenn er sagt: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit?"[44] Er hat auch keine andere, denn er sagt selbst nach dem Markusevangelium von Schema: „Dieses ist das vornehmste und größeste Gebot,"[45] wobei es zweifellos ist, daß der Redaktor des Matthäus- und Lukasevangeliums das Schema wegen der Apostrophierung Israels unterdrückt hat. Mit diesem Bekenntnis des Reiches Gottes auf den Lippen erlitt Akiba den Tod und hauchte seine Seele aus, während die römischen Schergen ihm mit eisernen Zangen das Fleisch vom Leibe rissen, und er das „einzig" hinzog, bis ihm der Atem ausging.[46] Mit diesem Bekenntnisworte vom Reich Gottes nimmt seit undenklichen Zeiten der Be-

kenner der jüdischen Religion Abschied vom Leben, und in der Todesstunde, in der alles Zeitliche und Vergängliche vor dem brechenden Auge versinkt, da sollten die Unlauterkeiten und Torheiten, mit denen Wellhausen den jüdischen Begriff vom Reich Gottes ausfüllt, um sagen zu können: „Jesus dagegen usw.“ dem Sterbenden Mut und Trost verleihen?

Unzweideutig zeugt von dem Bestand und der Vertiefung der alle Menschen einschließenden messianischen Zukunftszuversicht während des talmudischen Zeitalters das für den Mussaf-Gottesdienst des Neujahrsfestes festgesetzte und von dem mehrgenannten Rab (gest. 347) mit höchst bedeutsamen Einschaltungen versehene Hauptgebet. Der Charakter und die Bedeutung, ja selbst der Name dieses Festes, bezüglich dessen in der Tora nur das Datum und das Posaunenblasen vorgeschrieben ist, stammen aus der nachexilischen Zeit. Der Boden, aus dem sie hervorgegangen sind, ist der universalistische Messianismus. Dieses Fest, das die Vorbereitung für den Versöhnungstag bildet, ist wie dieser, im Unterschiede von den sogenannten Wallfahrtsfesten, nicht in der nationalen Geschichte verankert, sondern senkt seine Wurzeln in die Tiefe des reinen und allgemeinen Menschtums hinab. Es wird als Geburtsfest der Weltschöpfung gefeiert und leitet so zu dem Versöhnungstag, als dem Tage des göttlichen Weltgerichts hinüber. Aus dieser universalistischen Erweiterung des in der Tora nur in schwachen Umrissen vorgezeichneten Festes durch das Schriftgelehrtentum kann man am besten die hohen und allgemeinen Gesichtspunkte erkennen, von welchen aus dasselbe die Entwicklung und Ausgestaltung des Judentums betrieben hat. In diesem Sinne scheint das Fest schon seit Esra gefeiert worden zu sein, jedenfalls wurde es während der Zeit des zweiten Tempels in diesem Geiste gefeiert, und dieselben allgemeinen Gesichtspunkte kommen denn auch in dem erwähnten Hauptgebete zum Ausdruck, wenngleich nach der Zerstörung des Tempels die Bitte um die Wiederaufrichtung Israels und seines Heiligtums darin eingefügt wurde. Aber auch hier tritt, wie wir dies schon bei dem Schemone-Esre gesehen haben, die Rücksicht auf die allgemeine Menschenwelt der besonderen Beziehung auf Israel voran. Es

ist das Reich Gottes auf Erden, das im Vordergrunde der Andacht steht und dessen Herbeikunft in schwungvollen Wendungen, die zum Teile den prophetischen Weissagungen von der dereinstigen Herrschaft Gottes über die Menschenwelt entlehnt sind, erfleht wird.

„So lasse kommen, Ewiger unser Gott, Ehrfurcht vor Dir über alle Deine Geschöpfe, und Bangen vor Dir über alles, was Du erschaffen, auf daß Dich ehrfürchten alle Geschöpfe, und vor Dir sich neigen alle Wesen, und sie alle werden ein Bund, Deinen Willen zu tun mit ganzem Herzen, wie wir erkennen, Ewiger unser Gott, daß die Herrschaft ist bei Dir, die Macht in Deiner Hand, und die Kraft in Deiner Rechten, und Dein Name erhaben über alles, was Du geschaffen."

„Darum hoffen wir auf Dich, Ewiger unser Gott, bald zu schauen den Glanz Deiner Herrlichkeit, daß Du wegräumest die Götzen von der Erde und all die eitlen Wahngebilde gänzlich tilgest, zu ordnen die Welt im Reiche des Allmächtigen, daß alle Fleischgeborenen anrufen Deinen Namen, Dir sich zuwenden alle Frevler der Erde, daß erkennen und einsehen die Bewohner des Erdenrundes, daß Dir sich beugen müsse jedes Knie, schwören müsse jegliche Zunge. Vor Dir, Ewiger unser Gott, werden sie niederknien und hinsinken, der Herrlichkeit Deines Namens die Ehre geben, sie werden alle auf sich nehmen das Joch Deines Reiches, Du aber wirst herrschen über sie bald in Ewigkeit, denn Dein ist das Reich und in alle Ewigkeit wirst Du regieren in Herrlichkeit, wie in Deiner Tora geschrieben steht: „Der Ewige regiert immer und ewig."

„Du gedenkst was geschehen ist von Ewigkeit und hast vor Augen die Geschöpfe alle seit Anbeginn; vor Dir sind offenbar alle Geheimnisse, und die Fülle alles Verborgenen seit der Weltschöpfung. Kein Vergessen gibt es vor dem Throne Deiner Herrlichkeit, und nichts entgeht Deinen Blicken. Du bist eingedenk alles Geschehenen und kein Geschöpf ist Dir entrückt. Alles liegt offen und bekannt vor Dir, Ewiger unser Gott, der schauet und blicket bis ans Ende aller Zeiten. Denn Du führst herbei die festgesetzte Zeit der Erinnerung, da bedacht wird jeglicher Geist und jegliche Seele, und Du Dich

erinnerst der Fülle des Geschehenen und der Wesen Menge in unabsehbarer Zahl. Vom Uranfange an hast Du solches kundgemacht und vormals geoffenbart. Dieser Tag ist der Beginn Deiner Schöpfung, ein Gedächtnis des ersten Welttages. „Ein festgesetzter Tag für Israel, ein Gerichtstag des Gottes Jakobs“ (Ps. 81, 5). Und über die Länder wird an ihm der Spruch gefällt, wo das Schwert und wo der Friede, wo der Hunger und wo die Fülle walten soll. Und die Geschöpfe werden an ihm bedacht, wer am Leben bleiben oder dem Tode verfallen soll. Wer wird an solchem Tage nicht gemustert! Die Erinnerung an jedes Geschöpf kommt vor Dich, eines jeglichen Tun und sein Verhängnis, was einer mit seinen Schritten bezweckt, was für Anschläge und Pläne der Mensch in sich trägt, was ein jeglicher, seinen Trieben folgend, ausführt. Heil dem Manne, der Dich nicht vergißt, und dem Menschensohn, der an Dir festhält, denn die Dich suchen, werden nicht straucheln, und nicht zu Schanden werden, die auf Dich vertrauen. Das Gedächtnis aller Geschöpfe gelangt vor Dich und Du durchforschest das Tun aller.“

„Unser Gott und Gott unserer Väter! O regiere über die ganze Welt in Deiner Herrlichkeit, und erhebe Dich über die ganze Erde in Deinem Glanze, und erstrahle in der Pracht der Hoheit Deiner Majestät über alle Bewohner Deines Erdballs, und erkennen möge jegliches Geschöpf, daß Du es geschaffen, und es erfasse jegliches Gebilde, daß Du es gebildet, und es spreche alles, was Odem hat in seiner Nase: Der Ewige, der Gott Israels ist König und sein Reich waltet über alles. Heilige uns durch Deine Gebote, und laß unser Teil sein Deine Lehre, sättige uns von Deiner Güte, und erfreue uns durch Deine Hilfe, und läutere unsere Herzen, Dir in Wahrheit zu dienen, denn Du, o Gott, bist wahr und Dein Wort ist wahr und ewig bestehend.“

In diesen teilweise Jahrtausende alten Neujahrsgebeten, die auch heute noch den Mittelpunkt des Gottesdienstes an diesem Feste bilden, besitzen wir die authentischste Auskunft über die Stellung des Judentums zur Menschenwelt und über seinen Begriff vom Reiche Gottes. (Ein Teil dieser Gebete

ist auch in den täglichen Gottesdienst übergegangen und bildet den Schluß jeder Andacht.) Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß es sich nicht um eine wirkliche Gerichtshaltung Gottes handelt, sondern um eine für den Menschen berechnete, ihn zur Sinnesänderung und Bußfertigkeit anregende, sein Herz mit Trost, Mut und Hoffnung erfüllende und sein Gottvertrauen stärkende Vorstellung.[47]

Was aber die erwähnten Hauptpunkte betrifft, so kann der Universalismus nicht nachdrücklicher betont werden, als es in diesen Gebeten geschieht. Der Mensch, der Menschensohn, mit einem Worte die ganze Menschenwelt ist vor Gottes Weltenthron berufen, sie findet ihr Heil und ihre Rechtfertigung allein in Gott, dessen Gericht und Erbarmen kein geschaffenes Wesen entgeht. Die Verwirklichung des Reiches Gottes aber stellt sich dar in der Vereinigung aller Menschen zu einem Bunde, der von der Absicht beseelt ist, den Willen Gottes zu erfüllen. Nur dieses einmütige Bestreben, worüber jeder Mensch aus seinem Gewissen Klarheit schöpfen kann, und wozu es keiner Verpflichtung auf eine bestimmte Religion bedarf, kann und wird das Reich Gottes, die neue Weltordnung nach dem Regiment Gottes[48] herbeiführen. Das Judentum selbst tritt also nicht bloß in der Reihenfolge der Gebete, sondern in dem wesentlichen Inhalt derselben hinter den Gedanken einer in Gott geeinigten und gereinigten Menschheit zurück. WELLHAUSEN hatte in der 1. Ausgabe seiner Geschichte in der Charakteristik Jesu (S. 315) gesagt: „Er nennt sich den Menschen, so unjüdisch wie möglich.“ Dieser Satz ist in der 4. und 5. Ausgabe (S. 387) gestrichen. So richtig wie möglich. Er war einer der geistreichen Aperçus, von denen das Buch nicht zugunsten der historischen Akribie wimmelt. Wie es vielmehr echt und wahrhaft jüdisch ist, den Menschen hervorzukehren und zu betonen, das zeigen wohl die obigen Gebete deutlich genug. Da steht nichts von den Ungläubigen, wie in den Kirchengebeten, alle Menschen sind gläubig und in Gnade bei Gott aufgenommen, wenn die Bosheit aus ihrem Herzen schwindet und wenn sie von der Absicht durchdrungen sind, den Willen Gottes zu erfüllen. Es kann nicht schaden, angesichts der in diesen Gebeten aus-

gedrückten Gedanken noch einmal an die im Eingange dieses Kapitels angeführte Bemerkung Siegfrieds zu erinnern, in der er vom Judentum sagt: „An idealistischen Träumen der Weltbeglückung hat dasselbe niemals gelitten und ist durch dergleichen in seiner Ruhe nicht gestört worden.“ Diese Äußerung kann jetzt wohl nur grotesk genannt werden.

Aber denselben Eindruck macht im Munde Wellhausens, nachdem er eben in der Charakteristik Jesu gesagt hat: „Seine Rede ist nicht die aufgeregte der Propheten, sondern die ruhige der jüdischen Weisen“[49] das an diese Bemerkung unmittelbar anschließende Urteil: „Aber die hinreißende Einfachheit unterscheidet ihn von Moses und den Propheten, und himmelweit von den Rabbinen.“[50] Was soll und worauf stützt sich diese unnötige und unbegründete Klassifizierung? Die wahre Größe bedarf nicht, um sich als solche zu erkennen zu geben, der Verkleinerung anderer. Und welcher Unterschied ist zwischen den jüdischen Weisen, deren Rede die Jesu gleichen soll und den Rabbinen, die doch auch jüdische Weisen waren und in der jüdischen Literatur so heißen? Würde Wellhausen in Jesus Gott oder den Sohn Gottes sehen, so wäre über seine Bemerkung kein Wort zu verlieren, aber er redet von ihm als von einem Menschen, und es kann nur den Eindruck der Halbheit und Unaufrichtigkeit machen, wenn, wie dies bei Wellhausen und allen ihm folgenden christlichen Theologen geschieht, die Forschung, die rücksichtslos über das israelitische Altertum und das Judentum dahinfährt, bei Jesus „stille zu halten hat“, wie Harnack verlangt,[51] oder wenn die Entgöttlichung Jesu durch seine Verhimmelung wettzumachen und ihm, was man mit der einen Hand ihm genommen hat, mit der anderen wiederzugeben versucht wird, wie die Äußerung Wellhausens beweist: „Ecce homo“ — ein göttliches Wunder in dieser Zeit und in dieser Umgebung.“[52] Woher nimmt er nur bei diesem Voltigieren den Mut, zweimal von der „verschmitzten“ Gelehrsamkeit der Rabbinen zu reden?[53] Man kann hier nur wiederholen, womit Abraham Geiger den „freien Protestantismus“ schon vor dreißig Jahren charakterisierte: „Zum Schlusse bleibt es aber doch dabei: Christ ist wirklich auferstanden.“[54]

Als der genannte jüdische Gelehrte damals von Jesus urteilte: „Einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus," so konnte FRANZ DELITZSCH, der in dem letzteren den Knecht Jahves verehrte, „den das große Trostbuch Jes. c. 40—66 zeichnet", dagegen von seinem frommen Standpunkte energisch remonstrieren, aber er sagte auch: „Ich verweile mit Bewunderung bei solchen Größen, wie der eines Akiba."[55] WELLHAUSEN steht nicht mehr auf diesem Standpunkte. Was soll es dann aber heißen, wenn er die „jüdischen Gelehrten, die meinen, alles was Jesus gesagt habe, stehe auch im Talmud" mit der Entgegnung abfertigt: „Ja, alles und noch viel mehr. *πλέον ἥμισυ παντός*."[56] Das ist doch nur ein (auch von Harnack[57] in Kolportage genommener) Witz, den wir nicht qualifizieren wollen. „Noch viel mehr" und sehr viel Unbequemeres steht auch im Neuen Testament. Stört es WELLHAUSEN hier nicht, und schält er daraus die auf ihre Authentizität ganz unkontrollierbaren Aussprüche Jesu und dessen Lebensbild los, warum stört es ihn im Talmud und warum bezeichnet er ihn als „chaotischen Wust?" Wust hin, Wust her — steht der in den Worten: „Der Menschensohn ist auch der Herr des Sabbat" ausgedrückte Gedanke bereits im Talmud, oder gar schon in der Mechilta, so ist er im Munde Jesu eben kein neuer Gedanke mehr. Und so mit allem. Es handelt sich aber keineswegs bloß um den Talmud. Auch das Alte Testament und das vorchristliche Judentum dient der wissenschaftlichen kritischen christlichen Theologie nur als Folie für das Neue, und wenn Jesus lehrt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" und vom „Reiche Gottes" predigt, so ist das nicht mehr eine einfache Entlehnung, sondern es werden, da man ja schließlich den jüdischen Ursprung dieser Worte nicht ableugnen kann, neue Gedanken in sie hineingeheimnist. Dem mittelalterlichen Christentum und dem auf diesem Standpunkte verharrenden gegenwärtigen war und ist das Alte Testament nur eine Hinweisung auf Christus und es nahm und nimmt demgemäß auch dieses für sich in Beschlag. Ebenso verfährt aber auch die wissenschaftliche christliche Theologie, soweit sie nicht, wo es ihr paßt, den Zusammenhang des Alten Testamentes mit dem Neuen ableugnet.

Duhm beschließt einen kürzlich von ihm gehaltenen Vortrag mit den Worten: „Aber der Christ glaubt, daß seine Religion, daß vielmehr sein Gott der Kräfte genug habe, die die Welt immer verjüngen können: das Gras verdorrt, die Blume welkt, doch Gottes Wort bleibt in Ewigkeit".[58] Wir bemerken zunächst zu diesem Satze, daß der gesperrte Druck einiger Stellen desselben von uns herrührt. Die letzten Worte: das Gras verdorrt usw. sind Jes. 40, 8 entnommen, also einem jüdischen Propheten, und unter Berufung auf den Ausspruch dieses jüdischen Propheten sagt Duhm: Der Christ glaubt, daß seine Religion, daß vielmehr sein Gott usw. Und der Jude darf das unter Berufung auf eben diesen jüdischen Propheten von seiner Religion und seinem Gott nicht gleichfalls glauben? Das erinnert an jenen Juwelier, aus dessen Laden ein silbernes Tafelservice abhanden gekommen war. Eines Tages wird er von einem Freunde zu Gaste gebeten und kaum hat er am Tische Platz genommen, da ruft er plötzlich aus: Das sind ja meine silbernen Löffel! Duhm erlaubt sich auch, die silbernen Löffel, will sagen den Satz aus Jesaja umzuprägen, denn es heißt dort nicht: Das Wort Gottes, sondern das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit. Oder hat sich Duhm bereits auf die Umprägung I. Petr. 1, 25 verlassen? Aber ist es kritisch und wissenschaftlich, aus zweiter Hand zu zitieren? Dieses Beispiel kennzeichnet das wissenschaftliche Verhalten der neueren christlichen Theologie gegenüber dem Judentum. Das Alte Testament und das Judentum müssen nun einmal im Christentum „überwunden" sein, sie sind im besten Falle nur die Vorbereitung auf dasselbe — post hoc, ergo propter hoc! — aber man eignet sich daraus an, was geeignet erscheint, die Tafel des Christentums zu schmücken. An jene Stelle des kindlichen Glaubens, dem alles möglich und alles zu verzeihen ist, übernimmt jetzt eine Quasi-Kritik die Glorifikation von Personen, deren Geschichtlichkeit selbst von christlichen Theologen bezweifelt wird.

Diese durch das Obige bereits hinreichend begründete Reklamation wird uns aber geradezu aufgedrängt durch die Charakteristik, die Wellhausen von den Rabbinen und dem Judentum nach dem Untergang des alten Gemeinwesens ent-

wirft. In der 1. Auflage hatte diese Charakteristik den Schluß des Buches gebildet und das im vorletzten Kapitel besprochene Evangelium war also noch ein Stück jüdischer Geschichte gewesen. In den neuesten Auflagen schließt das Judentum schon im vorletzten Kapitel ab, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, und das Evangelium ist in das letzte Kapitel verlegt, um so auch durch die äußere Anordnung das Evangelium als etwas ganz Neues und vom Judentum Unabhängiges zu dokumentieren, wie ja auch HARNACK von der „Predigt Jesu" behauptet, daß „ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint".[59] Dieses Ergebnis der neuesten christlichen Kritik scheint also auch WELLHAUSEN durch die Neuordnung seiner letzten Kapitel bestätigen zu wollen. Die erwähnte Charakteristik aber lautet: „Im Grunde ging die Absicht (der Rabbinen) dahin, die Freiheit des einzelnen aufzuheben durch das Gesetz des Ganzen. Die alte Tendenz der Schriftgelehrten, das ganze Leben in die heilige Regel einzuspinnen, machte immer größere Fortschritte. Die Folge war eine geistige Knechtschaft, wie sie nie wirksamer bestanden hat. Die Gemeinden unterwerfen sich willig der neuen Hierarchie, der Nomokratie der Schriftgelehrten; sie wollten den Zweck, nämlich die Erhaltung des Judaismus, und so fügten sie sich den Mitteln. Daß diese Mittel zum Ziele geführt, daß sie das Judentum auch nach dem Untergang des Restes der Theokratie als internationale Gemeinschaft erhalten haben, darüber ist kein Zweifel."[60]

Machen wir hier vorerst Halt. Daß dieses Urteil, so bestimmt es gehalten ist, sich durch sich selbst aufhebt, sieht jeder mit der mittelalterlichen Geschichte des Judentums nur einigermaßen Vertraute auf den ersten Blick. Von den Rabbinen zu sagen, daß sie eine „Hierarchie" oder „Nomokratie" gebildet hätten, ist unglaublich naiv. Besoldete Rabbinen hat es bis in das 14. Jahrhundert nicht gegeben, und auch dann noch kam es ihnen schwer an, Besoldung anzunehmen, und sie mußten sich dieserhalb rechtfertigen.[61] Sie erwarben ihren Unterhalt als Arbeiter, späterhin durch Ausübung der Arzneikunde. Nun denke man sich eine Hierarchie aus Holzhackern, Schmieden, Kohlenbrennern, oder

selbst aus Ärzten gebildet! Wer lacht da? Von ihnen soll „eine geistige Knechtschaft, wie sie nie wirksamer bestanden hat“ ausgeübt worden sein, der sich doch „die Gemeinden willig unterwarfen.“ Was ist das für eine Knechtschaft, der man sich willig unterwirft! Die Willigkeit setzt freie Entschließung voraus, also kann von Aufhebung der Freiheit des einzelnen keine Rede sein. Wirklich war es umgekehrt der ausgesprochenste Sinn für Freiheit und Unabhängigkeit, der die Juden auch nach dem Untergang des alten Gemeinwesens so gut wie vorher auszeichnete. Er trat lebendig hervor und sammelte die Juden unter die Fahne des Liberalismus, sobald der äußere Zwang nachließ, den inneren Zwang, und zumal den geistigen, ließen sie sich selbst in den schlimmsten Zeiten des Mittelalters nicht gefallen. Gerade die Rabbiner gingen mit dem Beispiele geistiger Unbotmäßigkeit voran und ließen sich von keiner Autorität imponieren. Das außerordentliche Ansehen, dessen sich Maimonides und sein Religionskodex erfreuten, hinderten den Zeitgenossen Abraham b. David aus Posquières nicht, den letzteren einer scharfen Kritik zu unterziehen. Er schrieb an den Rand desselben: „Nun weiß ich nicht, weshalb ich von meiner Tradition und begründeten Anschauung wegen des vorliegenden Religionskodex abgehen soll. Ist mein Gegner größer als ich, gut. Bin ich aber größer als er, weshalb soll ich denn meine Meinung der seinigen halber aufgeben?“[62]

Dieser Geist der Selbständigkeit und Unfügsamkeit gegen geistige Bevormundung wurde genährt durch die im Wesen der jüdischen Religionslehre begründete stete Anregung zum Nachdenken, zur Forschung, zur Bildung eines eigenen Urteils, und es war nicht die Unterwerfung der Gemeinden unter eine niemals dagewesene Hierarchie der Schriftgelehrten, sondern die selbstgewonnene Erkenntnis und freie Überzeugung, welche die Gemeinden bestimmten, am Judentum festzuhalten. Man wollte den einigen Gott nicht gegen den dreieinigen vertauschen, den unmittelbaren Verkehr mit ihm nicht für einen vermittelten hingeben, man wollte sich die Klarheit durch keine Mystik, die geistige Gottesverehrung durch keinen Bilderdienst trüben lassen, man fand in der Tora, in den Propheten, in

den Psalmen und in den Lehren der Rabbinen die ewigen, erhebenden und tröstlichen Wahrheiten ausgesprochen, deren Besitz mit der Preisgebung aller irdischen Vorteile und selbst mit dem Leben nicht zu teuer erkauft schien. Wozu also bei dieser Einfachheit des Judentums nach einem Erklärungsgrund für seine Erhaltung suchen, während das Gegenteil der Erklärung bedürftig gewesen wäre, und, soweit es durch das Christentum dargestellt wird, erklärungsbedürftig ist. WELLHAUSEN betrachtet den Fortbestand des Judentums wie die Machenschaft einer Koterie von Rabbinen und ihres Anhanges, als ob es nicht in sich selbst unvergängliche Lebens- und Anziehungkraft besäße. Er sagt von den Gemeinden: „Sie wollten den Zweck, nämlich die Erhaltung des Judaismus, und so fügten sie sich den Mitteln.“ Sehr geheimnisvoll, aber dennoch unrichtig. Der „Judaismus“, worunter das „Gesetz“, der Komplex der praktischen Religionsvorschriften verstanden werden soll, war immer nur Mittel und „Panzer“, Zweck dagegen der ethische Monotheismus. Beweis: Die zahlreichen Juden der Gegenwart, die sich der Mittel begeben und die praktischen Religionsvorschriften aufgegeben haben, die aber treu und unentwegt der jüdischen Religion anhangen. So kann sich WELLHAUSEN aus der unmittelbaren Gegenwart davon überzeugen, daß seine obige Rechnung so falsch ist, wie seine folgende Behauptung.

Er sagt nämlich: „Mit dieser Arbeit, sich selbst im Buchstaben aufzuheben und dann nach dem Buchstaben zu konservieren, schließt das Judentum ab. Die ausgedehnte jüdische Literatur des späteren Mittelalters kann man nicht eigentlich als ein Gewächs aus echter Wurzel betrachten.“[63] Unmittelbar vorher wird „die Feststellung der durch die Konsonantenschrift nicht genau bestimmten Aussprache des heiligen Textes und die Bezeichnung derselben“ erwähnt, wie es scheint nur zu dem Zwecke, um sofort die Buchstaben-Antithese anzubringen. Über dieses alte, dem Arsenal des Apostels Paulus entnommene Rüstzeug zur Bekämpfung des Judentums haben wir uns bereits im 1. Kapitel ausgesprochen. WELLHAUSEN selbst hat es entwertet durch seine frühere von den Pharisäern gemachte Bemerkung: „Sie setzten sich durch ihre Exegese mit ganz bewußter Willkür über den Buchstaben der

Schrift hinweg."[64] Dann waren sie also keine Buchstabenmenschen. Und nun konserviert sich das Judentum doch wieder nach dem Buchstaben! Ebenso hieß es früher: „Die Pedanterie und die strenge Disziplin beherrschte nur die Praxis, ließ aber auf dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Vorstellungen eine merkwürdige Freiheit bestehen, wenngleich gewisse Grundsätze nicht angetastet werden durften."[65] Und nun haben wir soeben erst gehört, daß das Judentum sich nur erhalten hat durch „eine geistige Knechtschaft, wie sie nie wirksamer bestanden hat." Wohlgemerkt: diese Widersprüche befinden sich in einer und derselben, und zwar der letzten — fünften — Ausgabe. Was ist also die echte Meinung Wellhausens? Und da spricht er so bestimmt von dem „Gewächs aus echter Wurzel", als welches man die ausgedehnte jüdische Literatur des späteren Mittelalters „nicht eigentlich" soll betrachten dürfen. Warum bloß „nicht eigentlich"? Die mathematische, astronomische, medizinische usw. jüdische Literatur ist es wirklich nicht. Aber die Schriften eines Saadia, Bachja ibn Pakuda und Maimonides, die Poesien eines Gabirol und Jehuda ha-Levi u. a., in denen sie die tiefen und ewigen Wahrheiten des Judentums darstellen und besingen, und den Anschauungen ihrer Zeit entgegenstellen, — die sollten „nicht eigentlich ein Gewächs aus echter Wurzel" sein? Dies Urteil wird Wellhausen in der 6. Ausgabe selbst nicht aufrechterhalten, wenn er vorher auch nur einen flüchtigen Blick in diese Schriften geworfen haben wird. Auch redet er, wenn wir ihn recht verstehen, vom „Abschluß" des Judentums nur als Abschluß seines Buches und nennt das Judentum eine „internationale Gemeinschaft" in keinem anderen Sinne, als in welchem auch das Christentum eine solche ist. Denn was sollte die beiden Erscheinungen als Religionen in dieser Richtung unterscheiden? Das Christentum hat in seinem Ursprunge gerade seine Internationalität gegenüber dem Judentum betont. „Es ist hier kein Unterschied" — ruft Paulus aus — „unter Juden und Griechen, es ist aller zumal Ein Herr, reich über alle, die ihn anrufen."[66] Das hat nicht gehindert, daß unter der Herrschaft dieser Weltreligion

die Stellung der Nationen zueinander so schroff und abstoßend wie möglich geworden ist. Welche Bedeutung hat denn aber das Wort Weltreligion, wenn sie die Kluft nicht überbrückt und das Getrennte nicht vereinigt?

So kommen wir auf den Ausgangspunkt dieses Kapitels, den Messianismus, zurück. Er ist die Seele des Judentums, denn es lebt in der Gewißheit und durch die Gewißheit, daß die messianischen Weissagungen seiner Propheten sich erfüllen. Dieser Messianismus ist die echte Wurzel, aus der es seine Kraft saugt. Das geweissagte Heil liegt in der Zukunft: Das Reich Gottes, der Weltfriede, die zu einem Bunde in dem Bestreben geeinigte Menschheit, den Willen Gottes zu erfüllen. Diese Herrschaft Gottes über die in ihm verbrüderte Menschheit ist ausgedrückt in dem alten Zeugnis- und Bekenntnisworte, an dem das Judentum festhält, das seinen Bekennern von jeher Mut und Vertrauen im Leben, Trost und Zuversicht im Tode eingeflößt hat, für dessen Wahrheit unzählige von ihnen freudig ihr Leben hingeopfert haben, und von dem nur Schwächlinge abfallen können, an denen nichts zu verlieren ist: Höre, Israel, der Ewige unser Gott ist ein einiger Gott.

Anmerkungen zum 1. Kapitel.

1. G. Baur in K. A. Schmid, Gesch. d. Erziehung I. 296. — **2.** B. M. II. 33, 20. V. 4, 15. Vgl. Succa 5a מעולם לא ירדה שכינה למטה וכו' **3.** Das. IV. 12, 7 f. — **4.** Das. das. 20, 12. 27, 14. Vgl. Prediger Sal. 7, 20. Jebam. 121b הקב"ה מדקדק עם סביביוכחוט השערה — **5.** Moreh II., cap. 42. — **6.** O. Pfleiderer, Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl., § 77. — **7.** Moreh II., cap. 33 Ende, ed. Munk p. 274. — **8.** Mechilta zu II. B. M. 15, 2: ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל ושאר נביאים vgl. Sota 30b. — **9.** Kusari II., 56 ed. Cassel, S. 157. — **10.** D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und d. Mos. Gesetzgebung, S. 139: „Die Zeit, wo man die Patriarchen zu mythischen Personen stempeln wollte, ist längst vorüber — der Versuch erscheint heute wie ein Mythus, der aber wieder in einer neuen Metamorphose sich hervorwagt.“ — **11.** Nedarim 32a בן ג'שנה הכיר אברהם אתבוראו **12.** I. B. M. 18, 19. — **13.** Das. 12, 3. 18, 18. — **14.** Smend, Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft II., 119. — **15.** G. Baur a. a. O. — **16.** D. H. Müller a. a. O. S. 213, 215, 219 u. sonst. — **17.** Reuss, Geschichte d. heil. Schriften alten Testaments, S. 76, § 69. Bemerkenswert ist, daß in dem Hauptgebete Gott als אלר' אברהם אלר' יצחק ואלר' יעקב, aber nie als אלר' משה angesprochen wird, wie schon Kusari a. a. O. hervorhebt. — **18.** Das. das. — **19.** Jirmeja 2, 2. — **20.** Schill, Lehrb. d. Apologetik, 2. Aufl. (Paderborn 1903) S. 319 mit Berufung auf Jer. 2, 30. Bemerkenswert in diesem Buche ist das hebräische Zitat Gen. 40, 10 לא (sic!) יָסוּר שֵׁבֶת — **21.** Moreh II., cap. 32 ed. Munk p. 262 f. Vergl. Sabb. 92a, Nedar. 38a אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו **22.** Reuss a. a. O. S. 77 § 69. — **23.** B. M. V., 33, 4. — **24.** Ungemein häufig im Deuteronom, z. B. 1, 5. 4, 8; das. 44, 17, 19. 27, 3; das. 8 usw.; desgl. im Buche Josua 1, 8. Dazu sind aber die zahlreichen Stellen zu zählen, an welchen von der Tora, sei es als Tora Gottes oder Moses als bekannter, allgemein gültiger Lehre die Rede ist, z. B. II. B. M., 13, 9. Jos. 8, 31, 32. 23, 6. 24, 26. II. Kön. 14, 6. 23, 25. Ps. 19, 8 usw. — **25.** D. H. Müller a. a. O. S. 162: „Die Stellen im Exodus, welche Anreden in zweiter Person enthalten, sind keine Gesetze mehr, sondern von der höchsten religiösen Sittlichkeit getragene Lehren, die mit den Gesetzen Hammurabis nichts zu tun haben.“ — **26.** III. B. M. 10,

11. V. 24, 8. 33, 10. Micha 3, 11. Jechesk. 44, 23. 7, 26. Hagg. 2, 11. Mal. 2, 6, 7. — **27.** V. B. M. 17, 9 ff. — **28.** Jes. 50, 4. — **29.** II. B. M. 4, 12, 15. Das. 24, 12. Micha 4, 2. Jes. 2, 3. — **30.** Berach. 63b א"ל הקב"ה למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה und weiter הרב (Gott) בכעס ותלמיד (Mose) בכעס. Das. 5a להורותם זה גמרא Schemot rabba, cap. 41, § 6 כשעלה משה למרום התחיל לומר אחר בוראו התורה ferner das. כל מ'יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח וכו' — **31.** Dergl. Vorschriften, die Worte Gottes zu l e r n e n, sind in der Tora ungemein häufig (vgl. mein „Das Judentum in seinen Grundzügen usw.“, S. 70f), dagegen fehlen sie in den Evangelien, so oft auch die Worte der Tora und der Propheten angeführt werden, gänzlich. Interessant ist ein Vergleich zwischen Matth. 18, 20 und Pirke Ab. III., 7 עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם welche Zahl auf drei, dann auf zwei reduziert wird. Aber statt des ועוסקין בתורה heißt es bei Matth. das. „Denn wo zwei oder drei versammelt sind i n m e i n e m N a m e n, da bin ich mitten unter ihnen.“ Von עוסק בת' ist keine Rede. — **32.** Jos. 1, 8. Ps. 1, 2. — **33.** V. B. M. 6, 7. Ps. 119, 97ff. — **34.** V. B. M. 6, 6. Ps. 37, 31. Spr. 3, 1, 3. — **35.** V. B. M. 4, 39. 8, 5. Spr. 14, 10. — **36.** Smend a. a. O. S. 121 meint, daß „die Tora, wie der Name anzudeuten scheint, ursprünglich wohl weniger auf die Gerechtigkeit als auf die Weisheit Gottes reflektierte“. Dies ist in dem Maße richtig, daß in dem Namen Tora überhaupt keine Beziehung zu den Begriffen Gerechtigkeit und Gesetz weder etymologisch noch historisch enthalten ist. In beiderlei Hinsicht ist der Name Tora auf Lehren und Lernen, auf Denken und Forschen als auf das Lebenselement der jüdischen Religion zurückzuführen. Diese Erklärung habe ich zuerst an verschiedenen Stellen gegeben, jedesmal ist mir M. Steinschneider mit einer bloßen Verneinung, ohne wissenschaftliche Widerlegung, entgegengetreten. Neuerdings stellt er mir in der Ztschr. für hebr. Bibliographie (Freimann und Brody) VII., S. 121, Anm., den Ausspruch entgegen: „Faktisch ist vor der talmudischen Zeit von einer ‚Forschung‘ nicht die Rede.“ Das ist der christliche Standpunkt, nach welchem mit der talmudischen Zeit eine neue, „lehrbare“ Religion beginnt, welche die prophetische verändert, wenn nicht verballhornt hat. Diesen Standpunkt teile ich nicht. Also Micha oder Jesaja haben noch nicht „geforscht“, und die biblischen Mahnungen, Gott zu erkennen und über die Tora nachzusinnen, fordern nicht zur „Forschung“ auf, sondern diese erscheint erst mit der talmudischen Zeit plötzlich und wie vom Himmel geschneit auf der Bildfläche der jüdischen Geschichte! Daß sich hier alles wie an einer Kette aneinanderreiht, und daß der Talmud nur die Evolution der in der jüdischen Religion von Haus aus enthaltenen treibenden Motive ist, wird dem mit dem Wesen der jüdischen Tradition Vertrauten einleuchten und wird weiter unten des näheren auseinandergesetzt werden. — **37.** IV. B. M. 21, 11. — **38.** Josua 10, 13. II. Sam. 1, 18. — **39.** Vgl. hierzu M. Friedmann in der hebr. Zeit-

schrift הגורן IV., 14ff. — **40.** Contra Ap. I., 8. — **41.** Pesach. 56a, vgl. M. Friedmann a. a. O. — **42.** Succa 20a, Sanh. 21b. — **43.** Sabb. 13b und 30b. — **44.** Bab. mez. 59b. — **45.** V. B. M. 30, 12. — **46.** ...אל תקרי ...אלא — **47.** Grätz, Geschichte der Juden (= Grätz) IV.[2] 469, über die L. A. in der Tora des R. Meir, Rapoport, Erech Mill. p. 8. — **48.** Sanh. XI., 1. — **49.** Sanh. 99a. — **50.** IV. B. M. 15, 31. — **51.** Rosenfeld, משפחת סופרים (Wilna 1883), p. 6ff. — **52.** Das. p. 46ff. — **53.** Grätz, das. p. 56ff. — **54.** Vgl. zu dem Folgenden meine Abhandlung „Spirit and Letter in Judaism and Christianity" in Jew. Quart. Review vol. IV. No. 15, p. 345ff. — **55.** II. Cor. 3, 15. — **56.** Das. das. 6. — **57.** Pessach. 87b. — **58.** II. B. M. 21, 24ff., III. B. M. 24, 18. vgl. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis p. 152. Zu der Anm. „Dagegen kommt נפש בנפש noch Deut. 19, 21 vor" bemerke ich: Die Stelle zeigt gerade, daß die alten Talionsformeln zwar beibehalten wurden, sich aber bereits zu einem unmißverständlichen Sprachgebrauch für die Komposition abgeschliffen hatten. — **59.** V. B. M. 15, 2. M. Schebi. X 3, 4. — **60.** II. B. M. 21, 19 u. Mechilta z. St.; 22, 2 u. Mechilta z. St. Sanh. 72a; V. B. M. 22, 17 und Ketub. 22a; 25, 3, 5 und Makk. 22a, Bab. batr. 109a, Jebam. 22b, 35b (עיין עליו), vgl. III. B. M. 22, 13 und Jebam. 70a. — **61.** II. Cor. 3, 7ff. Über die verheerende, alle Gebote verflüchtigende Wirkung der Allegorie s. Grätz III., 388. — **62.** Grätz IV.[2], 56ff. — **63.** Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2. Aufl., I., 26[8]. — **64.** Sabb. 89a, Bacher das. — **65.** ארתירות דר' עקיבא — **66.** Bacher das. 217. Ich bin nicht der Ansicht Bachers, daß die Worte עקיבא מה לך אצל הגדה וכו' eine vermutete „dualistische Ketzerei" oder „eine besonders ungeheuerliche Wunderannahme" Akibas rügen wollen. Tatsächlich hat sich A. bei הצפרדע II. B. M. 8, 2 genau an das Wort gehalten (und zwar in anderer Art, als Eleazar selbst, vgl. Bacher das. 217, Anm. 3); ebenso ist es, wie Bacher selbst p. 316 ausführt, das Wort במדבר IV. B. M. 15, 32 und 27, 3, sowie das Wort בם IV. B. M. 12, 9, das A. auslegt, wozu die Wörter זה, זאת (Bacher p. 315) לאמר (das. p. 302) und endlich את (Pessach. 22a) hinzuzurechnen sind. Daß diese Lehrweise, die noch durch viele andere Beispiele illustriert werden könnte, oft zu Aussprüchen führte, die von den Kollegen in einer oder anderer Hinsicht gemißbilligt wurden, ist ebenso gewiß, wie A. durch seinen prinzipiellen Standpunkt nicht gehindert wurde, selbst der Allegorie sich zu bedienen.

Zum 2. Kapitel.

1. Sabb. 31a. — **2.** II. B. M. 13, 14. V. B. M. 6, 20. 32, 7. Jos. 4, 6, 21. — **3.** Sabb. das. die Belehrung, die Hillel dem Heiden erteilt. — **4.** Eduj. I., 3. Bertinoro das. und zu Kelim VIII., 9. — **5.** Jes. 51, 2.

— **6.** Bousset, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum (Berlin 1903), S. 4. — **7.** Das. S. 46. Die Schrift ist eine Rechtfertigung des großen Werkes von B. „Die Religion des Judent. im neutestam. Zeitalter“, wozu Perles, Boussets Relig. d. Judent. im neutestam. Zeitalter kritisch untersucht (Berlin 1903) und mein Aufsatz in der Monatsschrift Jahrgang 1903, S. 38ff. z. vgl. — **8.** פוק חזי מה עמא דבר Menach. 35b, Berach. 45a, Erub. 14b, Pessach. 54a; Raschi, Pessach. 66a בני נביאים הן ותראו מה יעשר vgl. Berach. 50a הא נהוג עלמא כר' ישמעאל, ferner היה רשב"ג אומר מנהג גדול היה בירושלים וכו' עוד מנהג גדול היה וכו' Tosefta Berach. c. 4, Bab. batr. 93b. Hierher gehört das ganze Kapitel vom מנהג, bei den Karäern חבל הירושה. — **9.** Berach. 58a. — **10.** Matth. 26, 23. Marc. 14, 20. — **11.** Matth. 26, 27. Marc. 14, 23. Luc. 22, 20. — **12.** Über das Pessachmahl s. M. Pessachim cap. 10. Daß der Vorgang schon während des Tempelbestandes alt war, ersieht man aus M. 4 das. הלילה הזה כלו צלי was nur während des Tempelbestandes gesagt werden konnte. Die ganze Fassung des Berichtes וכאן הבן שואל ist altertümlich. Über die ד'כוסות heißt es j. Pessach. X., 1: מנין לד'כוסות א"ר יוחנן כנגד ד'גאולות Das ist eine Anlehnung an das Schriftwort, der Brauch ist ohne Zweifel alt. Desgleichen das „Eintauchen“ s. Pessach. 116a. Beides also, der „Kelch“ wie das „Eintauchen“ haben sich unabhängig von der Tora als Volksbrauch entwickelt und durch die Überlieferung eingebürgert, so daß das Schriftgelehrtentum sie nicht eingeführt, sondern übernommen hat, wenn es auch vom Standpunkt einer späteren Zeit aus heißt, daß die Rabbinen den Brauch eingeführt hätten s. Pessach. 109b רבינא אמר ד'כסי תקינו רבנן — **13.** Apostelgeschichte 2. — **14.** Vgl. Sabb. 87ff. — **15.** Richter, 5. — **16.** „Der Mosaismus und das Heidentum“ von M. Joel s. A. im Jahrb. f. jüd. Geschichte und Literatur VII., 37. — **17.** D. Hoffmann hat in seiner ausgezeichneten Schrift „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“, Heft I (Berlin 1904), die durch Abweisung aller Überlieferung herbeigeführte Schranken- und Haltlosigkeit dieser Bibelkritik aufzudecken begonnen. Durch diese Charakteristik verliert natürlich der das. S. 30 befindliche Satz: „Die Anführungen bei Ez. entstammen demnach nicht einer mündlichen Tradition, sondern der schriftlichen Tora“ nichts an seiner Richtigkeit. — **18.** Es sei hier die von mir bereits anderweitig gemachte Bemerkung wiederholt, daß Ezech. 13, 9 mit den Worten ובכתב בית ישראל לא יכתבו von den falschen Propheten sagen will, daß ihre Schriften nicht in das Schrifttum des Hauses Israel aufgenommen werden, während er für die seinigen, ähnlich dem horazischen exegi monumentum aere perennius, diese Auszeichnung voraussieht. Ez. hatte also bereits ein כתב, einen anerkannten Kodex oder Kanon vor sich. Nach diesem Ausdruck ist auch die Bezeichnung תורה שבכתב im Unterschiede von תורה שבעל פה gebildet. Man bemerke übrigens das. das Wortspiel zwischen כתב und dem häufig gebrauchten כזב. — **19.** Sabb. 31a, vgl.

Sifre zu V. B. M., cap. 33, 10 ותורתך לישראל — **20.** Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Redewendungen כמה תורות יש לכם und ע"מ שתלמדני כל התורה כולה diese Absichten verfolgen. — **21.** Über die tatsächlich gebrauchte negative Fassung 'דעלך סני וכו s. meine „Nächstenliebe" (Wien 1890), S. 10, Anm., sowie Monatsschr. 1893, S. 153ff. — **22.** 2 Cor. 5, 17. — **23.** Von großer Objektivität zeugt jedenfalls die von R. Travers Herford, Christianity in Talmud and Midrash (London 1903) p. 360 gemachte Bemerkung: „This is by no means to say that Judaism stands condemned by its rejection of Jesus. It is merely to say that Rabbinical Judaism and the religion of Jesus stand at opposite poles of religious thought, they are mutually exclusive, but have equal right to existe, and each is proved, by the witness of history during nineteen centuries, to be capable of all the functions of l i v i n g religion." Man vergl. mit diesem Urteil die Meinung Boussets, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, S. 195: „In bitterem Groll zog sich das Judentum von der Welt zurück, eine Nation, die nicht leben und nicht sterben konnte, eine Kirche, die sich vom nationalen Leben nicht löste und deshalb Sekte blieb." Noch schlechter kommt das Judentum in der hanebüchenen Charakteristik Eduard Meyers, Die Entstehung des Judentums, S. 222, fort. — **24.** Vorträge und Abhandlungen II., S. 92. — **25.** M. Pessach. 10, 5. — **26.** Da es sich hier nicht um die Literaturgeschichte, sondern um das Wesen und den Geist des Schrifttums der Tradition handelt, so fassen wir letzteres unter dem Namen des Talmud zusammen, es ist aber ebensowohl die Mischna, wie der gesamte halachische und hagadische Midrasch darin inbegriffen. — **27.** Vgl. meine Gesch. des Erziehungswesens usw. I., 141, 146. — **28.** Erub. 13b; vgl. Gitt. 6b. — **29.** Sabb. 55a. — **30.** Megill. 19b. Vgl. Toss. Jomtob, Einl. z. Mischna-Kommentar. — **31.** Abod. sar. 5a. — **32.** Chagig. 3b mit Bezug auf Kohel. 12, 11. — **33.** Man vgl. zu dem Folgenden die ausgezeichnete Darstellung im Buche Chinnuch § 496 zu V. B. M. 17, 11, in welcher der Verf. das Verhältnis der mündlichen Lehre (דרבנן) zur schriftlichen (דאורייתא) auseinandersetzt und scheinbar widersprechende Bestimmungen ausgleicht. — **34.** Vgl. zu Esther 9, 27, Makk. 23b קיימו למעלה מה שקבלו למטה — **35.** Makk. das., vgl. die Ausgabe dieses Traktates von Friedmann, Anm. 9 und 12. Auf diese und einige der folgenden Stellen hat mich Herr Lektor M. Friedmann aufmerksam gemacht. Auch die Anordnung des Segensspruchs über die Chanukalichte gehört hieher, sie wird unter Berufung auf V. B. M. 17, 11 (לא תסור) gerechtfertigt, Sabb. 23a. — **36.** Vgl. zu III. B. M. 23, 4. M. Rosch hasch. 2, 9; j. Rosch hasch. I., 3; Pes. rabb. ed. Friedmann, החודש p. 72 u. d. Anm. das. — **37.** Vgl. zu V. B. M. 17, 11 Sifre das. und j. Horajot I., 1. — **38.** Chagiga 18a. — **39.** Jebam. 90b, vgl. Raschi z. St. — **40.** Das. das. — **41.** Das. 89b. — **42.** Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung, Monatsschr. 1903. — **43.** Göttingen 1902. — **44.** Das. S. 146. — **45.** Das. S. 156. — **46.** Das. S. 147. — **47.** Das. S. 144. — **48.** So be-

merkt Reuss a. a. O. S. 677 von den Pharisäern: „Allein das darf doch der Geschichtschreiber nie vergessen, daß das Judentum, und wir meinen damit seine besseren Eigenschaften, eben nur durch diese Partei erhalten worden ist, und in den Händen der anderen zuletzt sich selbst verloren hätte; ja, daß das Christentum, alles wohl erwogen, durch jene den festen Boden gefunden hat, auf welchem es seine Hebel ansetzen konnte, in einer Welt, die zur Aufnahme seines höheren und idealeren Gehalts nicht entfernt reif war.“ Noch energischere Worte findet J. Baumann, Neuchristentum und reale Religion, eine Streitschrift gegen Harnack, S. 13, für die Abweisung der Äußerung des letzteren: „Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden usw.“ Baumann bemerkt dazu: „Es sind das frevelhafte Worte für einen christlichen Theologen. Daß die esraische Gesetzgebung das jüdische Volk von dem zur Prophetenzeit oft vorgekommenen Abfall zum Heidentum bewahrt hat, wird selbst von Wellhausen zugestanden; daß die Pharisäer ein Nachhall der Makkabäerzeit waren, das Volk vor Hellenisierung (auch mit dem olympischen Zeus) zu erretten, ist gleichfalls allgemeine Ansicht, daß es unter den damaligen Priestern und Pharisäern, die das auch blieben, ernste und fromme Männer gab, hat auch Schürer ausdrücklich anerkannt, sie waren aber nicht der Ansicht Jesu über sich selbst und über seine Auslegung des alten Bundes. Und nun werden diese historischen Parteien als unberufene Obrigkeit bezeichnet!“ Vgl. ferner Kuenen, Volksreligion u. Weltreligion, S. 207ff. Auch Bousset, Die Religion d. Judent. im neutestamentl. Zeitalter, urteilt zuweilen mit warmer Anerkennung über die Pharisäer, SS. 146, 154, 161. — **49.** I., 1. — **50.** S. שו"ת ר' יעקב לבית לוי (Ven. 1632) Nr. 50. דאין לך אלא שופט שבימיך ויפתח בדורו כשמואל בדורו ובכל דור ודור חכמי ישראל עומדים במדרגת מרע"ה וכו' אביא מה שכתב הרב הגדול מוה"ר דוד הכהן ז"ל וכו' וזה לשונו ואל יאמר האומר דכל הני דאמרן דוקא בדורות הראשונים כשמעיה ואבטליון או כרבי יהודה לא דאין לך אלא שופט שבימיך וירובעל בדורו כמשה בדורו Vgl. M. Rosch hasch. 2, 9. — **51.** Pesikt. rabb. ed. Friedmann פ' קמייתא י' הדברות S. 101a א"ר תנחום בר חנילאי אילו נתנה תורה חתוכה וכו'" vgl. das. Anm. 34, 36. — **52.** Pessach. 66a. — **53.** Vgl. Österr. Wochenschrift, Jahrg. 1893, Nr. 42, S. 819. — **54.** S. Anm. 6 in dies. Kap. — **55.** Vgl. Sukka 20a "כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה וכו'" — **56.** Jes. 11, 2. — **57.** J. Freudenthal, Spinoza, sein Leben und seine Lehre I., 27. — **57a.** N. Samter, Judentaufen im 19. Jahrh., (Berlin 1906), S. 75, sagt: „Im Verhältnis zur Gesamtzahl der Juden hat sich doch immerhin nur ein geringer Prozentsatz taufen lassen . . . Überdies darf nicht außer acht gelassen werden, daß von den Getauften durchaus nicht alle freiwillig das Christentum gewählt haben. Ein sehr großer Teil waren Kinder, die von den Eltern zum Taufbecken gebracht wurden.“ — **58.** Es ist wohl das Stärkste, dessen man sich von einem Juden, der durch die Schule des Talmud und des Midrasch gegangen, versehen

kann, wenn er, wie dies M. Friedländer (Gesch. d. jüd. Apologetik, S. 268) tut, schreibt: „In seiner von der pharisäischen Auslegung verschiedenen und frappierenden Neuart erregt er (nämlich „der Mosaismus in alexandrinischer Umdeutung“) hier (nämlich in Palästina) mächtig die Gemüter der breiten Volksschichten, welche verwundert hinhorchen: „denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten“. Friedländer hat wohl mit Absicht nicht angegeben, daß die angeführten Worte aus Matth. 7, 29 herrühren. Die Stelle ist aber selbst in dem Sinne, in welchem F. sie zitiert, nämlich als ein Zeugnis für den „Mosaismus in alexandrinischer Umdeutung“, nicht am Platze, da Matthäus damit ausschließlich die eigentümliche Vortragsweise Jesu schildern will. Die Hervorhebung des Gegensatzes zu den Schriftgelehrten beweist nur, wie ich in meiner Abhandlung „Das vorchristliche Judentum in christl. Darstellung“ (Sonderdruck, S. 46) gezeigt habe, daß den Verfassern der griechischen Evangelien die Vertrautheit mit der pharisäischen Vortragsweise bereits abhanden gekommen war. Besitzt man diese Vertrautheit nur einigermaßen, und befleißigt man sich eines unbefangenen Urteils, so kann man der neutestamentlichen Vortragsart nicht eine „von der pharisäischen Auslegung verschiedene und frappierende Neuart“ zuschreiben. Eine Neuart ist nur das spezifisch Christliche und die Feindseligkeit gegen die Pharisäer, dagegen sind die Gleichnisreden, die Kernworte und die ganze Methode der Auslegung dem pharisäischen Lehrstil und Lehrschatz entlehnt. Unter den jüdischen Autoren, allen voran Geiger, ist Friedländer der erste, der in den Reden Jesu eine „Neuart“ entdeckt. — **59.** Freudenthal, das. S. 30.

Zum 3. Kapitel.

1. Ev. Mt. 5, 21. 22. — **2.** I. B. M. 9, 5. 6. — **3.** Stade, Gesch. d. Volkes Israel, I., S. 428. — **4.** Paulsen, System der Ethik (6. Aufl.) II., S. 258. — **5.** Spr. Sal. 9, 9. — **6.** I. B. M. 12, 2, 3 u. sonst. — **7.** Schill, Lehrb. d. Apologetik, S. 310. — **8.** Paulsen, das. das., S. 561. — **9.** I. B. M. 1, 27. 2, 7. — **10.** Stade, das II., S. 76f. Wellhausen, Prolegomena, S. 352, 350. Vgl. dazu Joel, Jahrb. für jüd. Gesch. u. Lit. VII., S. 37. Steckelmacher, Prinzip d. Ethik, S. 173, Sifra zu III. B. M. 19, 18. — **11.** M. Sanhedr. 4, 5. Vgl. Steckelmacher, das. S. 189. — **12.** V. B. M. 7, 7. — **13.** I. B. M. 3, 19. — **14.** In diesem Sinne ist der Ausspruch zu verstehen. אתם קרויין אדם ואין אומ"ה קרויין אדם Jebam. 61a. Wenngleich Toss. Jomt. zu Abot III., 14 diesen Satz nur als einen דרש bezeichnet, so besagt derselbe doch richtig, daß die alten Völker dadurch, daß sie den Menschen entwertet, sich selbst entwertet haben, während das jüdische Volk durch Erhöhung des Menschen sich

selbst zu wahrer Menschenwürde erhöht hat. — **15.** Micha 4, 1ff. Jes. 2, 2ff. Zach. 14. — **16.** I. Kön. 8, 41ff. — **17.** Jes. 11, 9. 10. 56, 3ff. Zach. 14, 9. — **18.** Mal. 1, 11. — **19.** Bousset, Die Religion d. Judent., S. 154. — **20.** Vgl. Matth. 9, 16. 17. — **21.** Vgl. Ps. 126, 6. — **22.** V. B. M. 14, 29. 16, 11, 15. 26, 11—13. — **23.** Das Nähere darüber in m. Schrift: Das vorchristl. Judentum in christl. Darstellung, Monatsschr. 1903, Sonderdruck, S. 44. — **24.** III. B. M. 19, 10. V. B. M. 24, 19. 20, 21. — **25.** II. B. M. 22, 20. 23, 9. III. B. M. 19, 33. V. B. M. 24, 17. Mal. 3, 5. — **26.** III. B. M. 19, 34. V. B. M. 10, 19. — **27.** V. B. M. 10, 18, 19. Ps. 146, 9. — **28.** V. B. M. 27. 19. — **29.** Sabb. 127a. — **30.** Deutsche Rundschau, Jahrg. 1887, S. 357ff. — **31.** V. B. M. 23, 8. — **32.** Cornill, Das alte Testament und die Humanität, Leipzig 1895, S. 18. — **33.** Bab. Kam. 92b. — **34.** V. B. M. 23, 4. — **35.** V. B. M. 4, 20. Jirm. 11, 4. — **36.** Jes. 48, 10. — **37.** Rosenkranz, Die Pädagogik als System, § 227ff. — **38.** Bousset, das. S. 194. — **39.** K. A. Schmid, Gesch. d. Erziehung, I., 300. — **40.** Dies ist buchstäblich zu nehmen, wie der Talmud Bab. Kam. 59b schön sagt: מום שבך אל תאמר לחברך Man bemerke für alle Fälle, daß der Fremde schlechthin als „Nächster" bezeichnet wird. — **41.** III. B. M. 25, 35. Vgl. Raschi אך אם הוא גר Die LXX haben, als wenn כגר stünde, *ὡς*, vielleicht von christlicher Hand, oder aus Flüchtigkeit nach V. 40, wo aber כ steht (*ὡς μισθωτός*), auch hier eingeschoben. Die Vulg. hat danach quasi. Diese ganz sinnlose Partikel ist der Stützpunkt der christl. Übersetzer von Luther bis auf Kantzsch. — **42.** Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. III, 87. — **43.** Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, S. 161. — **44.** Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 173. — **45.** Bousset das. S. 195. — **46.** III. B. M. 24, 22. vgl. II. B. M. 12, 49. IV. B. M. 15, 15, 16. V. B. M. 1, 16. — **47.** Schill das., S. 393. — **48.** Toseft. Sanh. 13, 2. Maim. Hilch. Melach. 3, 14. Abod. III. 14 u. Toss. Jomt. das. — **49.** Tanchuma, ed. Buber במדבר אות ג' תרומה אות ח' u. sonst. — **50.** Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, S. 128, Anm. 1. — **51.** Siehe Wajikr. r. c. 1 Jalk. § 370 (zu II. B. M. 26, 1) u. § 871 (zu V. B. M. 5, 23). — **52.** Ps. 145, 9. — **53.** Pes. rabb. ed. Friedmann, S. 195. — **54.** Ev. Matth. 5, 44, 45. — **55.** V. B. M. 11, 11, 12. — **56.** Ps. 65, 13ff. — **57.** Ps. 66, 1. — 58. Ber. r. c. 13. — **59.** Vgl. Ps. 24, 1; 33, 5, 8, 14., 47, 3. 49, 2. 57, 6, 12. 66, 5. 72, 19. 96, 1, 9, 11. 98, 4 u. sonst. — **60.** Midr. Schoch. tob. z. Ps. 1. — **61.** III. B. M. 18, 5. — **62.** II. Sam. 7, 19. — **63.** Jes. 26, 2. — **64.** Ps. 118, 20. — **65.** Ps. 33, 1. — **66.** Ps. 125, 4. — **67.** Sifra z. Achre., vgl. Abod. sar. 3a, B. Kam. 38a u. sonst. Es ist aus dem Zusammenhang ersichtlich, aber dennoch nicht überflüssig zu bemerken, daß hier nicht vom Proselyten, sondern vom גוי, also vom Menschen überhaupt die Rede ist. Die Beschäftigung mit der Tora wird nur zum Ausgangspunkt genommen, weil in den zuerst angeführten Stellen die Tora vorkommt, weiterhin spricht der Autor nur von den Gerechten, Guten und Redlichen im allgemeinen, ohne von der Beschäf-

tigung mit der Tora Erwähnung zu machen. — **68.** Damit erledigt sich die Frage Toss. Bab. Kam. 38a ד"ה הרי הוא ככ"ג Andererseits ist die Beschäftigung mit der Tora durch die vorhergehende talm. Diskussion herbeigeführt. — **69.** Berach. 43b. — **70.** Ps. 150, 6. — **71.** Berach. 43b. — **71a.** Zu dem Segensspruch שומע תפלה spricht Landshuth die grundlose Vermutung aus, daß die Worte כי אתה שומע תפלת עמך ישראל später hinzugefügt seien. Die nachgewiesene, der Anordnung zugrunde liegende Absicht, nämlich die Applikation des allgemeinen auf Israel im besondern spricht gegen die Vermutung. Überdies hat auch die sefaradische (orientalische) Leseart das zweimalige כי, nur heißt es im zweiten Male כי אתה שומע תפלת כל פה (vgl. den Schluß des 3. Absatzes im langen והוא רחום), wo die Anwendung auf Israel richtiger ist. Andererseits läßt der allgemein gehaltene Lobspruch „Du hörst das Gebet jedes Mundes" über den universalistischen Charakter des שמנה עשרה keinen Zweifel bestehen. — **72.** Berach 58a. — **73.** Das. das., vgl. Tur. Or. Chaj. c. 224 ומצוה להשתדל לקראת מלכים אפילו מלכי או"ה — **74.** Berach. 8b. — **75.** Das. das. — **76.** Joma 9b, Megil. 9b. — **77.** II. Chron. 20, 21. — **78.** Ps. 106, 1. 118, 1. — **79.** Megil. 10b. — **80.** Das. das. — **81.** Elijah. rab. (Tana deb. Elij.) herausg. v. M. Friedmann, Wien 1900. — **82.** Das. S. 48. — **83.** Ps. 36, 7. — **84.** Elij. rab. S. 65. — **85.** Das. S. 81, 184, vgl. Sifra, § 133 Ende und d. Anm. v. Friedmann. — **86.** Das. S. 88. — **87.** II. B. M. 17, 6. — **88.** Mechilta z. St. ע' מדרשים שונים in ילקוט אליעזר S. 13b, col. b. — **89.** תקון העולם M. Gittin 4, 5. — **90.** Jes. 45, 18. — **91.** M. Gittin 5, 8. — **92.** Gitt. 61a, vgl. jer. Gitt. V., Ende und Tosefta Gittin ed. Zuckermandl V., 5. — **93.** Vgl. Bertholet das., S. 347. — **94.** M. Gitt. 5, 8. — **95.** M. Ukzim, Ende. — **96.** Zach. 8, 16. — **97.** Spr. d. Väter 1, 18. — **98.** Das. das. 15. — **99.** Das. das. 6. — **100.** Das. 2, 9. — **101.** Das. das. 11. — **102.** Das. 3, 10. — **103.** Das. das. 12. — **104.** Das. das. 14, vgl. Toss Jomt. z. St. u. Sforno zu II. B. M. 9, 19. V. B. M. 33, 3. — **105.** Das. 4, 1. — **106.** Röm. 13, 7. — **107.** Spr. d. Väter 4, 15. — **108.** Das. 1, 12. — **109.** Röm. 12, 18; dagegen heißt es Hebr. 12, 14 ganz nach jüdischer Art: „Jaget nach dem Frieden", vgl. Tim. 2, 22. — **110.** Berliner Protest. Kirchenzeit. 1891, Nr. 38, S. 882. — **111.** Monatsschr., 37. Jahrg. 1893, S. 154ff. — **112.** Jer. Nedar. IX., 4 תניא א"ר עקיבא ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה — **113.** Vgl. unsere Abhandl. i. d. österr. Wochenschrift 1896, Nr. 9. — **114.** II. Kön. 8, 43. — **115.** Megil. 13a, Sifre ed. Friedmann, S. 32a u. 86b. — **116.** Ev. Mt. 7, 20. — **117.** Angeführt bei Bertholet, das. S. 338. — **118.** Das. S. 346. — **119.** Das. S. 344. — **120.** Berach. 10a. — **121.** Raschi, Bab. bat. 11a, oben. — **122.** Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 235. — **123.** Bab. bat. 10b. — **124.** III. B. M. 18, 19. — **125.** M. Eisenstadt ש"ות אמרי אש Nr. 100, (worauf mich Herr Lektor Friedmann aufmerksam gemacht hat). — **126.** Wundt, das. S. 660f. — **127.** Steckelmacher, Prinzip d. Ethik, S. 229. — **128.** Wundt, das. S. 233. — **129.** Paulsen, das. II. 175. — **130.** Das. das. 552ff. — **131.** L. Geiger,

Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland V., 304. — **132.** A. Jellinek, Der jüdische Stamm, S. 47. — **133.** Steinthal, Haman, Bileam u. d. jüd. Nabi, S. 10. — **134.** Zeit. d. Judent. 1900, S. 621. — **135.** II. B. M. 19, 5. — **135a.** Samter, Judentaufen im 19. Jahrh. (Berlin 1906), S. 28. — **136.** Lecky, Sittengeschichte Europas, II., 136, Anm. 1. — **137.** S. meine Gesch. d. Erziehung d. abendl. Juden, I., 182, Anm. 1. — **137a.** Samter, das. S. 48. — **138.** Monatsschr. Jahrg. XVII, S. 45 (Kayserling). — **139.** Lewkowitz, Monatsschr. 1904, S. 265.

Zum 4. Kapitel.

1. Wundt, das. S. 296. — **2.** Pfleiderer, Grundriß usw. § 72. — **3.** Harnack, Wes. d. Christent., 5. Aufl., S. 81. — **4.** Pfeiderer, das. § 75. — **5.** Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit., III., 59. — **6.** Damit behält es seine Richtigkeit trotz des Ausrufungszeichens von Steinschneider in Zeitschrift für hebräische Bibliographie, 1903, VII., 121. — **7.** II. B. M. 20, 2. — **8.** Jalkut z. St. II. B. M. 20, 2. — **9.** III. B. M. 19, 2. — **10.** Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2. Aufl., I., 639f., mit Berufung auf III. B. M. 11, 49 (Lies 44, 45). Vgl. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Berlin 1904, S. 72. — **11.** V. B. M. 18, 13. — **12.** Das. 30, 14. — **13.** Micha 6, 8. — **14.** Habak. 2, 5. Vgl. Makkot 23b, wo sich noch andere derartige Zusammenfassungen finden. — **15.** I. B. M. 5, 1 und Sifra zu III. B. M. 19, 18. — **16.** Berach. 31b und häufig. — **17.** Elbogen, a. a. O. S. 63. — **18.** Ev. Mt. 11, 27. — **19.** Ev. Joh. 14, 6. — **20.** Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. III., 96. — **21.** Bousset, Die Religion usw., S. 354. — **22.** Das. S. 356. — **23.** Sanh. 100a. — **24.** Elbogen, das. S. 50. — **25.** Das. S. 60, Schechter, Jew. Quart. Rev. VI., 634. — **26.** Sabb. 63a mit Bezieh. auf H. L. 2, 4. — **27.** II. B. M. 6, 2ff. — **28.** Ber. r. cap. 33. — **29.** II. B. M. 34, 6. V. B. M. 4, 31. Ps. 86, 15. 111, 4. Nehem. 9, 16, 31 u. sonst. — **30.** V. B. M. 32, 6. — **31.** Jes. 63, 16. 64, 7. — **32.** Jirm. 31, 9. — **33.** Ps. 103, 13. — **34.** II. B. M. 4, 22. — **35.** V. B. M. 14, 1. — **36.** Sifre ed. Friedmann, S. 133 zu V. B. M. 32, 5. — **37.** M. Berach. 5, 1. So im Talmud, in der Mischna steht למקום — **38.** M. Rosch Hasch. 3, 8. — **39.** M. Sota 9, 15. — **40.** Berach. 30a. — **41.** Sanh. 42a. — **42.** Sifra zu III. B. M. 20, 26. — **43.** Vgl. Kohler, Monatsschr. 1893, S. 495f. — **44.** II. B. M. 15, 2. — **45.** Kidd. 30b. — **46.** jer. Pea I., 5. — **47.** I. B. M. 31, 5. — **48.** Das. 32, 10. — **49.** II. B. M. 3, 6. — **50.** Das. das. 15. — **51.** Mechilta בא cap. 16. — **52.** M. Bikkur I., 4. — **53.** V. B. M. 26, 3ff. — **54.** Mal. 2, 10, vgl. Ludw. Philippson, Die israelit. Religionslehre II., S. 94, Anm. — **55.** Vgl. hierzu Herm. Cohen, Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. III., 82ff. — **56.** Jirm. 3, 8. — **57.** Jes. 50, 1. — **58.** Vgl. Anm. 22

z. dies. Kap., sowie Jalk. zu Ps. 23, 1. — **59.** Klagel. 5, 3. — **60.** Jellinek, Bet-ha-Midrasch V., S. XXII u. S. 52ff. — **61.** Jes. 63, 9. — **62.** Megill 29a, Berach. 9b (zu II. B. M. 3, 14) u. sonst. — **63.** Mal. 2, 6f. — **64.** M. Horaj. Ende. — **65.** III. B. M. 16, 11. — **66.** Dieser Ausdruck ist כִּפֵּר, das immer nur mit בעד und עַל, nicht mit בין—בין konstruiert wird. Nur wo das Wort „vergeben" bedeutet, wie IV. B. M. 35, 33; V. B. M. 21, 8, und auf Gott bezogen ist, wird die Präposition ל gebraucht. — **67.** I. Joh. 2, 2. — **68.** Steiner in Schenkels Bibel — Lex. s. v. Opfer. — **69.** Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. III., 98. — **70.** III. B. M. 16, 11. — **71.** Chagiga 27a. — **72.** Sanhedr. 106b u. I. Sam. 16, 7. — **73.** V. B. M. 30, 14. — **74.** Wundt, a. a. O. S. 296. — **75.** Pfleiderer, Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl., § 6. — **75a.** Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., 5. Ausgabe, S. 217. — **75b.** Stade, Bibl. Theol. d. Alt. Test., S. 195. — **76.** Bousset, Die Religion des Judent. usw., S. 351. — **77.** Ev. Mt. 22, 37. — **78.** V. B. M. 6, 5, womit zahlreiche ähnl. St. z. vgl. — **78a.** Beitr. zur Weiterentwickl. der christl. Religion (München 1905), S. 105. — **79.** L. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, S. 10ff. — **80.** I. B. M. 18, 19. — **81.** Ev. Mt. 12, 48. — **82.** Das. 19, 29. — **83.** Ev. Luk. 14, 26. — **84.** Ev. Mt. 10, 34f. Vgl. Ev. Luk. 12, 51ff. — **85.** I. B. M. 11, 32, vgl. Midrasch Agada, ed. Buber, u. Raschi z. St. Recht scharf kontrastiert mit der in dieser Hagada niedergelegten und auch sonst bezeugten jüdischen Auffassung die Stelle Mt. 8, 22 (Luk. 9, 60), wo Jesus dem Schüler, der um Urlaub bittet, um seinen Vater zu begraben, antwortet: Laß die Toten ihre Toten begraben. — **86.** Ev. Mt. 19, 12. — **87.** I. Kor. 7, 1. — **88.** Lecky, a. a. O. II., 101. — **89.** So Bertholet das. S. 348. Vgl. Paulsen, das. I., S. 113. — **90.** Vgl. Bertholet, das. S. 349, wo auch der Satz aus Leroy-Beaulieus „Israel chez les Nations", S. 153, angeführt ist. — **91.** Paulsen, das. I. 113. — **92.** Bousset, das. S. 184. — **93.** Paulsen, das. — **94.** Ev. Mt. 28, 19. Mark. 16, 15. — **95.** Aus „Decline and Fall of the Rom. empire", c. 37, angef. bei Lecky, das. II., 85. — **96.** Hausrath, Schenkels Bibel-Lexikon, Art. Apostel, Ende. — **97.** Spr. Sal. 1, 8. — **98.** Das. 13, 14.

Zum 5. Kapitel.

1. S. Löwy, Die Paulinische Lehre v. Gesetz, Monatsschr. 1903, S. 324. — **2.** I. Kor. 9, 9; vgl. Löwy, das. S. 331. Die Frage des Apostels hat aber nichts mit der Frage des Midrasch, מאי אִיכפת לִיה להקב"ה וכו' zu tun. — **3.** Lecky, das. II., 136. — **4.** Zunz, Ges. Schriften II., 196. — **5.** Berach. 64a כל הדוחק את השעה שעה דחקתו — **6.** Grafe, Die Paulinische Lehre vom Gesetz, 2. Aufl., Freiburg u.

Leipzig 1893. (S. die Anführung bei Löwy a. a. O., Jahrg. 1904, S. 401, vgl. Jahrg. 1903, S. 538.) — **7.** Harnack, Dogmengeschichte I., 62f., Wesen des Christent., 4. Aufl., 109ff., S. Löwy, das. Monatsschr. 1903, S. 322. — **8.** M. Sanh. 10, 1. — **9.** Sanh. 100a. — **10.** Kuenen, a. a. O. S. 186. — **11.** M. Edujot I., 3. Siehe die Kommentare. — **12.** Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer, S. 123. — **13.** Das. S. 124. — **14.** Vgl. Grätz, Geschichte der Juden III., Note 26, S. 810. — **15.** Vgl. M. Pea 2, 6, Megilla 10b, Sota 34b, Wajikra r. cap. 18, Pesik. r. cap. 17, cap. 21, Ber. r. cap. 99. — **16.** Hosea 2, 13. — **17.** Amos 5, 21f. — **18.** Wellhausen, Israel. und jüd. Geschichte, 5. Ausg., S. 191. — **19.** Das. S. 305. — **20.** Bousset, Die Religion des Judentums, S. 184. — **21.** Moreh Neb. III., 32. — **22.** Mose b. Nachman, Bibelkommentar zum III. B. M., Anf. — **23.** Munk, Le Guide des Égarés III., S. 418, Anm. 2. — **24.** Das. Moreh III., cap. 49. — **25.** Zunz, Ges. Schriften II., 197. — **26.** Das. S. 199. — **27.** Das. das. — **28.** Moreh III., 48, Munk, S. 399. — **29.** Stade, Bibl. Theologie des Alten Testamentes (Tübingen 1905), S. 136. — **30.** Hueppe, aus dessen nicht näher bekannter Schrift die angeführten Stellen, auch die aus Descartes in dem Feuilleton der „Neuen Freien Presse", Morgenblatt vom 19. Mai 1904, ausgezogen sind. — **31.** II. B. M. 15, 26. — **32.** III. B. M. 10, 9. — **33.** IV. B. M. 6. — **34.** III. B. M. 16, 34. Vgl. II. B. M. 30, 10. — **35.** Ev. Mt. 15, 11. — **35a.** Fr. Rückert sagt: „Sohn, die äußere Reinlichkeit — ist der inneren Unterpfand". — **36.** Zunz, Ges. Schr. III., 224. — **37.** Ps. 18, 31. — **38.** Ber. r. c. 14, Anf. Tanchuma (ed. Buber) Schemini c. 12, p. 30. — **39.** I. B. M. 9, 4. V. B. M. 12, 23, vgl. Sanhedr. 57a, Chull. 101b. — **40.** III. B. M. 22, 28. — **41.** V. B. M. 22, 6f. — **42.** II. B. M. 23, 17. 34, 26. V. B. M. 14, 21. — **43.** So nach Philo, andeutungsweise auch bei Ibn Esra (אולי היה אכזריות לב), während Maimonides, Moreh III., 48 (Munk, S. 398) keine sichere Begründung anzuführen weiß. — **44.** II. B. M. 22, 30. V. B. M. 14, 21. — **45.** Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch., S. 189. — **46.** V. B. M. 4, 15. — **47.** Wellhausen, das. S. 302. — **48.** Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 661. — **49.** S. ob. S. 90. — **50.** Grätz, Gesch. d. Juden X., 2. Aufl., S. 352. — **51.** Travers Herford, a. a. O. S. 7ff. — **52.** Jew. Quart. Review XVII., 183.

Zum 6. Kapitel.

1. Mos. Mendelssohns, sämtl. Werke, Wien 1838, S. 261. — **2.** Das. S. 283. — **3.** Das. S. 285. — **4.** Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, ed. Hartenstein, VI., S. 224ff. — **5.** Kuenen, a. a. O. S. 211. — **6.** Das. das. — **7.** Das. S. 212. — **8.** Das. S. 213. — **9.** Bab. mez. 59b. — **10.** Ev. Mt. 11, 29. Vgl. Chajes in Rivista israel. I.

1904, S. 101. — **11.** Kuenen, das. S. 215, Geiger, Urschrift, S. 100ff., S. 150, desselben „Das Judentum und seine Geschichte", S. 86ff., S. 89. — **12.** Kuenen, das. S. 218. — **13.** Das. das. — **14.** Josephus, Contra Ap. II., 16, 19, bei Kuenen das. das. — **15.** Das. S. 222. — **16.** Das. S. 219. — **17.** Sota 22a. — **18.** Berach. 6a. — **19.** Das. 3a, M. Berach. 4, 4. — **20.** II. B. M. 14, 15 u. Sota 37a. — **21.** Taan. 2a. — **22.** Berach. 31a, M. Berach. 5, 1. — **23.** Sifre zu IV. B. M. 12, 13. Berach. 34a. — **24.** Taan. 11a und b. Vgl. Lampronti פחד יצחק Art. תענית החוטאים u. תענית ששה — **25.** Ps. 104, 26. — **26.** Ab. sar. 3b. Vgl. Bacher, Die Agada der babyl. Amoräer, S. 23. — **27.** Jes. 59, 17, צדקה wird als Almosen gefaßt. — **28.** Das. 64, 5. — **29.** Bab. batr. 9b. — **30.** Rahmers Jüd. Literaturbl., 21. Jahrg., Nr. 44 (1890). Vgl. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte III., 3. Aufl., S. 675. — **31.** S. meine Geschichte d. Erziehungswes. d. abendl. Juden II., 168, 180. III., 51. — **32.** V. B. M. 4, 35. — **33.** III. B. M. 26, 42 u. s. — **34.** II. B. M. 32, 13 u. s. — **35.** Jes. 51, 2. — **36.** S. meine Gesch. III., 87, 88. — **37.** Gfrörer, Jahrh. d. Heils II., 194. — **38.** I. B. M. 18, 19. Moreh III., 43. — **39.** Tanchuma zu II. B. M. 33, 19. — **39a.** Wellhausen, das. S. 383. — **40.** Das. S. 303, 384. — **41.** Kuenen, das. S. 208. — **42.** Harnack, Wesen d. Christentums, 5. Aufl., S. 30. — **42a.** Jew. Quart. Rev. XIII, 171ff. — **43.** Weber, System der altsynag. paläst. Theologie, S. 291. — **44.** Das. das. — **45.** Röm. 3, 27. — **46.** Bousset, Relig. d. Judentums, 175ff., 289, 421ff. — **47.** Das. S. 177. — **48.** Das. S. 367. — **49.** Mendelssohn, Wien 1838, Jerusalem, S. 263. — **50.** Das. S. 264. — **50a.** Samter, Judentaufen im 19. Jahrh., Berlin 1906, S. 140. — **51.** Midr. Echa rabb., Einleit., § 2, zu Jirm. 16, 11. — **52.** הל' תשובה III., 7. — **53.** Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., S. 304. — **54.** IV. B. M. 21, 14. — **55.** Sabb. 116a מכירין וכופרין — **56.** Kusari II., 50, ed. Cassel, S. 151. Vgl. die das. angeführten Parallelen. — **57.** Das. II., 56, S. 157. — **58.** V. B. M. 12, 19. Meor Enaj., ed. Cassel, S. 309. — **59.** שמחה של מצוה Berach. 9b, 31a, Sabb. 30b u. sonst. Vgl. Schechter, Jewish Quart. Rev. VIII., S. 370f. — **60.** V. B. M. 6, 5. Der zweite Satz des Schema-Gebetes. — **61.** jer. Sota V., 5, Ende. — **62.** Berach. 31a, Sabb. 30b. — **63.** I. Kön. 8, 66. — **64.** Sabb. 30a. — **65.** Kusari II., 50, ed. Cassel, S. 151. Die folgende Stelle findet sich das. III., 1, S. 192. — **66.** jer. Kidduschin, Ende. Vgl. Bacher, Die Agada der babyl. Amor., S. 26, Anm. 171. — **67.** Spruch Ben Asais Pirke Abot IV., 2. — **68.** Vgl. den Spruch des Antigonos das. 1, 3: „Seid nicht wie Knechte, die ihrem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die ihrem Herrn dienen, nicht um Lohn zu empfangen." Wenn andererseits gesagt wird, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft (II., 1, 19, 20, 21 u. sonst), so heißt dies nicht, daß man damit rechnen solle. — **69.** V. B. M. 24, 19. — **70.** Tosefta Pea, III., 8 ed. Zuckermandel, Midr. Ruth, ed. Buber 51b, Schechter Jew. Quart. Rev., das. das. — **71.** V. B. M. 22, 10. — **72.** Jesaj. 58, 13ff. — **73.** Chagiga 3a. — **74.** H. L. 2, 2. — **75.** Midr. z. St. Rabbot

zu III. B. M., sect. 23. — **76.** Ev. Mt. 12, 8. — **77.** Mechilta, ed. Friedmann 104a zu II. B. M. 31, 14. — **78.** Ps. 7, 11. 32, 11. 64, 11. 94, 15. 97, 11 u. sonst. — **79.** Ps. 125, 4. — **80.** I. Chron. 29, 18. — **81.** Ps. 51, 12. — **82.** Sanhedr. 106a. — **83.** Taan. 2b. — **84.** M. Menach. 13, 11. Vgl. Toss. Jomt. zu Pirke Ab. 2, 15. — **85.** Das. das. — **86.** III. B. M. 2, 1. — **87.** Menach. 104b. — **88.** Ps. 15, 2. — **89.** Makk. 24a. — **90.** Scheeltot zu ויחי — **91.** Taan. 8a. — **91a.** Sanh. 97a. — **92.** Sanh. 92a. — **93.** Sabb. 55a. — **94.** Bab. mez. 49b. — **95.** M. Bab. mez. 4, 2. — **96.** Arach. 15b unt., vgl. Raschi z. St. — **97.** Traktat Kalla. — **98.** Schlatter, Israels Geschichte usw., S. 254. — **99.** Vgl. meine Bemerkungen in der Abhandl. „Das vorchristl. Judentum in christl. Darstellung", Separatabdruck, S. 6. — **100.** Vgl. Bet-Josef zu Joreh-Deah, Kap. 232. — **101.** M. Nedar. 3, 4. — **102.** Chull. 94a. Schab. 39a. Vgl. meine Bemerkungen in Rahmers Jüd. Literaturbl. 1890, Nr. 44. — **103.** Sota 9b. — **104.** II. B. M. 18, 20. — **105.** Ps. 25, 10. — **106.** Maimonides, Jad, Hilch. Deot, II., 6.

Zum 7. Kapitel.

1. Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit., III., S. 60. — **1a.** Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Religion, S. 348. — **2.** V. B. M. 12, 9. — **3.** Das. 28. 65. — **4.** Taan. 2a. — **4a.** In der Berliner „Vossischen Zeitung" vom 27. April 1906 (Morgen-Ausgabe) heißt es in einem Bericht über das „Wiederaufleben des alten Kanaan in den palästinensischen Ausgrabungen" folgendermaßen: „So zeigt sich die kanaanitische Religion wirklich als so abscheulich, daß das Alte Testament ihre Ausrottung verlangte, um so mehr, als sich die Israeliten von den Kanaanitern leicht beeinflußt zeigten. Überall zeigen die Ausgrabungen, daß kein Gebäude von den Amoritern in dem alten Kanaan errichtet wurde, ohne daß ein Kind als Bauopfer sein Leben ließ." — **5.** Vgl. m. Schrift „Das Judentum in seinen Grundzügen usw.", S. 50ff. — **6.** V. B. M. 29, 28. — **7.** Sanh. 97b. Vgl. Klausner, Die messianischen Vorstellunger des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten, S. 31f. — **8.** Jes. 42, 9. — **9.** Das. 46, 9f. — **10.** I. B. M. 49, 1. — **11.** Pessach. 56a. Das rabbinische Äquivalent für אחרית הימים ist הקץ. — **12.** V. B. M. 24, 14. — **13.** V. B. M. 4, 30. 31, 29. — **14.** Hosea 3, 5. — **15.** Micha 4, 1. — **16.** Jes. 2, 2. — **17.** Jirm. 23, 20. 30, 23. 48, 47. 49, 39. — **18.** Jechesk. 38, 16. — **19.** Dan. 10, 14. — **20.** Klausner, das. S. 3. — **21.** Das., S. 74. Klausner hat mit Benützung aller einschlägigen früheren Schriften die tannaitischen Aussprüche über den Messias und die Messiaszeit gesammelt und in vor- und nachhadrianische eingeteilt, auch die aktuellen Berührungen mit den Zeitereignissen zu ermitteln gesucht. Für die

tieferliegende eigentliche und umfassende Messiasidee kommen sie kaum in Betracht. — **22.** Vgl. Philippson, Die israelit. Religionslehre, III., 146 ff. — **23.** Vgl. Bousset, Die Religion d. Judent., S. 248 ff. — **24.** L. Philippson, Die israelit. Religionslehre, III., 136 ff. — **25.** Amos, 9, 11.' 12. — **26.** S. die nähere Ausführung in meiner Abhandl. „Das vorchristl. Judent. in christl. Darstell.“, Monatsschr. 1903, Sonderdruck, S. 43 f. — **27.** V. B. M. 28, 10. — **28.** Jes. 2, 2—4. Micha 4, 1—4. — **29.** Jes. 9, 5. 6. 11, 6—11. — **30.** Habak. 2, 14. — **31.** Jirm. 3, 17. — **32.** Das. 16, 21. — **33.** Zach. 9, 10. — **34.** Das. 14, 9. — **35.** Das. 14, 16. Vgl. ob. zu Anm. 26 in dies. Kap. — **36.** Jes. 42, 5—7. 45, 6, 22—24. 56, 6—7. — **37.** Das. 56, 3. — **38.** Mal. 3, 23 f. — **39.** Berach. 34 b. — **40.** Vgl. die Meinung des Rabbi Hillel Sanh. 98 a f. — **41.** Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch., 387. — **42.** M. Berach. 2, 2. — **43.** Das. das. — **44.** Ev. Mt. 6, 33. Der Ausdruck klingt fast wie der der Mischna למה קדמה פרשת שמע. — **45.** Ev. Mark. 12, 28 f. — **46.** Berach. 61 b. — **47.** Vgl. Midr. rab. zu ואתחנן. Die Engel fragen Gott 'אימתי ר"ה וכו, worauf Gott 'אני ואתם נלך אצל ב'ד שלמטה וכו. — **48.** Das לתקן עולם במלכות שדי entspricht dem früher erwähnten תקון העולם der Mischna. — **49.** Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch., 5. Ausg., S. 389. — **50.** Das. das. — **51.** Wes. d. Christent., 5. Aufl., S. 81. — **52.** Wellhausen, das. — **53.** Das., S. 303 u. S. 384. — **54.** Geiger, Jüd. Zeitschrift., X., 1872, S. 156. — **55.** Das. das., S. 300. — **56.** Wellhausen, das. S. 390. — **57.** Harnack, das. S. 30. — **58.** Duhm, Die Gottgeweihten in der Alttestamentl. Religion (Tübingen 1905), S. 34. — **59.** Harnack, das. S. 10. — **60.** Wellhausen, das. S. 378. — **61.** Maim. zu Abot 4, 6. Sim. b. Zem. Duran, Magen Abot, das. — **62.** Zur Einleitung des יד החזקה. — **63.** Wellhausen, das. S. 380. — **64.** Das., S. 304. — **65.** Das., S. 306. — **66.** Röm. 10, 12. Vgl. I. Cor. 12, 13. Gal. 3, 28. Col. 3, 11.

